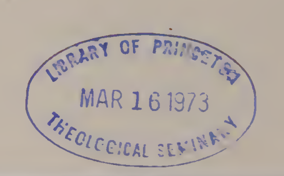
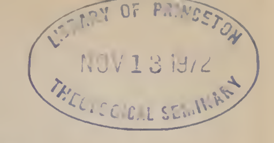

LIBRARY OF PRINCETON
MAR 16 1973
THEOLOGICAL SEMINARY

BIBLIOTHECA THEOLOGICA HISPANA — COLECTANEA SAN PACIANO

Serie 1.ª — Tomo 2 — Serie Teológica — Vol. X

LA TEOLOGIA DE LA FE
Y FRAY DIEGO DE DEZA



LA TEOLOGIA DE LA FE Y FRAY DIEGO DE DEZA

POR EL

RDO. DR. GINES ARIMON, PBRO.

INSTITUTO «FRANCISCO SUAREZ»
C. S. I. C.
MADRID

SEMINARIO CONCILIAR
DE
BARCELONA

1962

Nihil obstat:

El Censor,
José M.ª Dalmau, S. J.
Barcelona 8 de febrero de 1962

Imprímase:

✠ Gregorio, Arzobispo-Obispo de Barcelona

Por mandato de Su Excia. Rvma.
Alejandro Pech, Pbro.
Canciller-Secretario



Depósito legal: BU - 188 - 1962

Imprenta de Aldecoa. — Burgos 18033

I N D I C E

Págs.

SEGUNDA PARTE

LA OBRA MAESTRA DE TEOLOGIA DE FRAY DIEGO DE DEZA

CAPÍTULO I

EL TEXTO Y EL METODO DE LAS "NOVARUM DEFENSIONUM..."

CAPÍTULO II

DEZA Y SANTO TOMAS

CAPÍTULO III

DEZA Y CAPREOLO. SUS ADVERSARIOS

I) *Deza y Capreolo*

Págs.

CAPÍTULO I

LA FE EN LA D. XXIII, Q. II

Págs.

CAPÍTULO III

FE Y VISION "IN PATRIA" (D. XXXI-XXXII)

TERCERA PARTE

DEZA EN LA HISTORIA DE LA TEOLOGIA DE LA FE Y EPILOGACION

APENDICES

APÉNDICE I

DIDACI DEZA ARCHIEPISCOPI HISPALENSIS NOVARUM DEFENSIONUM DOCTRINAE ANGELICI DOCTORIS

Liber II, D. XXVIII-XXIX, quaestio I

Liber III, distinctio XXIII, quaestio I

Págs.

Liber III, distinctio XXIII, quaestio II

Liber III, Distinctio XXIV-XXV

NOTA PRELIMINAR

Por causas muy diversas y ajenas a la voluntad de su autor, no sólo se prolongó con exceso la preparación y confección de la presente obra, sino que además ha mediado un lapso de algunos años entre la definitiva terminación de la misma y su impresión efectiva.

Ello explica que sólo mencionemos la existencia del interesante estudio de Francisco de Navajas, Pbro., *La doctrina de la gracia en Diego de Deza, O. P.*, en "Archivo Teológico Granadino" vol. 20 (1957) pp. 5-153, que por causa de las razones expuestas no pudo merecer nuestra atención.

Durante estos últimos años se ha acelerado un movimiento, cuyo origen no es reciente, en la teología católica de la fe —y al que se hace referencia a menudo en esta obra— que, a nuestro modo de ver, converge con la línea directriz del pensamiento de Deza. No es necesario decir que nuestras referencias alcanzan sólo hasta el momento en que se llevó a cabo el presente estudio.

El libro es eminentemente analítico, pues quiere destacar con precisión el pensamiento de un autor casi desconocido, que no es fácil de abordar, en una materia donde aporta una originalidad, concorde con el pensamiento actual. Este carácter analítico de la obra se compensa por una visión sintética de las posiciones de Deza, al término de cada capítulo, que halla adecuado complemento en una recapitulación de conjunto al final del libro.

En esta página ha de figurar, ante todos, un particularísimo tributo de gratitud al Rdo. P. G. de Broglie, S. J., nuestro siempre pronto, seguro y profundo mentor en lo doctrinal.

Nuestro cordial agradecimiento también al Rdo. P. J. Dalmau, S. J., por sus acertadas y frecuentes sugerencias de todo orden, no menos que por su inagotable amabilidad. Somos deudores además a las atenciones y pertinentes soluciones, en materia de sus respectivas especialidades, a los Rdos. PP. V. Beltrán de Heredia, O. P., V. Carro, O. P. y E. Elorduy, S. J.

Dado que la mayor parte de nuestra labor ha dependido de la Biblioteca Colombina de Sevilla, de la Biblioteca de la Universidad de Barcelona y de la Biblioteca del Colegio Máximo de San Francisco de Borja de San Cugat del Vallés (Barcelona), nos place consignar aquí nuestro reconocimiento a sus amables directores y personal.

Hemos de mencionar también la valiosa y paciente labor auxiliar que nos han ofrecido el, entonces seminarista, Rdo. D. J. Ríus y la señorita C. Relats Arimón.

Quisiéramos además ver incluídos, como están presentes en nuestra mente, en este nuestro testimonio de gratitud a tantos otros que de algún modo nos han ayudado.

PROLOGO

Entre los problemas teológicos que más acucian al pensador católico contemporáneo figura sin duda el problema del acto de fe. De la misma manera que el filósofo busca un fundamento seguro a su metafísica [1], *el teólogo moderno, y aun el antiguo, busca un motivo racional al acto de fe* [2], *y el creyente, en general, se esfuerza en conciliar las verdades cristianas con las exigencias de su razón.*

No existe, además, otra cuestión teológica que esté situada, como ésta, en el filo de la vida religiosa intelectual del hombre; ni por lo mismo otra que, sita en el punto de partida de la teología, tenga más conexiones con todo tipo de conocimiento racional y esté a la vez tan profundamente enraizada en el solar de lo natural y de lo sobrenatural [3].

No pretende, sin embargo, este trabajo responder a un problema tan general y vasto, pero sí insertarse en el mismo. Un trabajo de carácter histórico completo y preciso sobre la teología de la fe, que fijara la posición de la "verdadera tradición" en la materia, sería tan arduo, extenso y difícil como útil.

Existen, ciertamente, meritísimas obras sobre el asunto, que el escritor preparado no desconoce, pero quedan simas para rellenar, errores que corregir, en profundidad y extensión.

Al presentar, pues, al lector el primero —dentro del más acendrado escolasticismo [4]*— de los prerrenacentistas tomistas españoles en su "tratado de la fe", no pretendemos hacer otra cosa sino rellenar uno de esos vacíos en la historia de la teología de la fe. Deza, inteligentísimo, profundo y fidelísimo intérprete de Santo*

---

1. KANT, *Critique de la raison pure*. Traduction J. Barni. Ed. Flammarion, París. "Preface de la Première édition", p. 11.
2. "Non enim crederet homo nisi videret ea esse credenda." S. THOMÁS, *S. Th.* 2, 2, q. I. art. 4, ad 2.
3. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*. Avant propos, p. V.
4. Este carácter lo distingue enteramente de Juan de Torquemada († 1468), teólogo eminentemente polémico.

Tomás, va a decirnos cómo veía el pensamiento del Angélico en la materia. Continuador de Capreolo e iniciador en España de la restauración del más puro tomismo, en el "Alma Mater" de la sabiduría española de su época, prepara los caminos de Vitoria y del Renacimiento tomista español. No pueden menos, pues, de pesar sus ideas sobre la manera de entender al Angélico, particularmente en este asunto que, con toda probabilidad, tomó en España, precisamente, rumbos distintos a partir de Elizalde[5].

El trabajo, pues, responde a un fin particular, pero sin perder de vista, como queda dicho, su inserción en un problema más general con evidente repercusión moderna: pues nadie ignora que las escuelas teológicas han tomado orientaciones distintas en los problemas de motivación de la fe; divergencias que se han acentuado en estos últimos tiempos, aun con los mejores deseos, en todas ellas, de servir a la tradición y a la fe cristiana.

¡Y, cosa singular en el presente caso, lo más tradicional se dice lo más moderno!

Por otra parte, como supondrá ya el lector, la exposición objetiva del "acto y del hábito" de la fe cristiana tiene en Deza, como en todo teólogo sistemático, léase escolástico, un contenido que rebasa el problema crucial que agita preferentemente la mente moderna. Por eso no se reducirá este estudio a la exposición del problema de la motivación del acto de fe, sino a la visión de la "realidad fe" en el hombre: pues no debe hacerse, por una parte, escisión alguna si se quiere entender el pensamiento del autor en tal materia y, por otra, la teología dogmática propiamente tal es inteligencia de realidades sobrenaturales y no, mera justificación racional de las mismas.

Pero el intento es doble: dar a conocer la doctrina de la fe en Deza puede tener alguna importancia, pero la tiene todavía mayor el dar a conocer al propio Deza.

No existe, que sepamos, ningún trabajo sobre la teología de Deza, según se dirá más adelante[6]. *El autor ocupa un lugar en todos los repertorios bibliográficos*[7] *y en la historia de la Teología; se cita, además, en tratados teológicos generales y en traba-*

---

5. G. de Broglie, *La vrai notion thomiste des praeambula fidei*, en "Gregorianum" 34 (1953) 341-389.

6. A fines del año 1954 se defendió en la Pontificia Universidad Gregoriana la tesis: *Doctrina de gratia apud Didacum de Deza*. Navajas Franciscus (2451/55), de cuya reciente publicación nos llega noticia al corregir las pruebas de este libro.

7. Citemos algunos: Hurter, Copinger, *Supplement to Hain's*, Quetif-Eckard, Grabmann, Chevalier.

jos monográficos; pero nada existe que haga su presentación al público especializado[8]. *Por eso, por medio del estudio de esta cuestión particular en Deza, pretendemos darlo a conocer como teólogo. Creemos que la duplicidad de intento es compatible en sí misma, pues cualquier cuestión especial introducida y tratada con alguna extensión nos ha de llevar al conocimiento del autor y ha de proyectar luz sobre otras cuestiones particulares. Algunos detalles de la obra, debidamente situados y analizados, nos revelan el talento, el estilo y la escuela del artista*

Por eso, si este modesto trabajo responde al designio de su autor, podrá ser histórico y actual a un tiempo, particular y revelador de un hombre y su época a la vez.

---

8. En su limitación, mencionaremos, sin embargo, los trabajos de:

Matías García, O. P., *Fray Diego de Deza, campeón de la doctrina de Santo Tomás*", "La Ciencia tomista", 1922, n.º 77, p. 188 ss. (inacabado). — Inició un estudio sobre Deza que no prosiguió. Insiste en la terrible complejidad del artículo segundo, del que no debió investigar su origen. Parece haber abordado el estudio sin situar el texto de Deza históricamente.

Mori Elias, Giuseppe, *Il motivo della fede da Gaetano a Suárez*, "Analecta Gregoriana", vol. LX, series fac. theolog. n.º 25, Roma, 1953 (pp. 20-24). Es el único trabajo que sepamos coincida en parte con el nuestro. Para introducir el tema que trata dedica unas páginas a Deza y a Vitoria, a quienes considera predecesores doctrinales del periodo que estudia. Le dedica poco espacio y sólo se interesa por un problema determinado.

SECCION PRIMERA

BREVE INTRODUCCION HISTORICA

PRIMERA PARTE

PERSONALIDAD Y OBRA TEOLOGICO-CULTURAL DE DEZA

La personalidad de Deza es múltiple y ocupa un lugar eminente en la historia de España de fines del s. XV y principios del s. XVI, en una de sus mejores coyunturas, el reinado de los Reyes Católicos:

Biográficamente distinguiremos dos perspectivas en Deza:

a) su ejecutoria eclesiástica y civil,

b) sus aportaciones a la vida cultural.

Creemos interesante, sin embargo, hacer preceder a la breve biografía de Deza una reseña documental.

RESEÑA BIBLIOGRAFICA PARA UNA BIOGRAFIA DE DEZA:

Existe abundante documentación por lo que al eclesiástico y hombre público se refiere, aspectos éstos bastante estudiados de su personalidad. que se interfieren con frecuencia. pues este período de la historia de España, íntimamente relacionado con el descubrimiento y colonización de América, ha sido muy investigado. en opinión de algunos eruditos españoles.

Es menos conocida su personalidad como teólogo y promotor del prerrenacimiento tomista español del siglo de oro. pues las citas que en manuales y aun en obras especiales de teología se encuentran. responden casi siempre a un conocimiento muy circunscrito. cuando no vago o por referencias, de la importancia de Deza en el tomismo español.

De todo esto se sigue que, hasta que no se emprenda una revisión a fondo de la biografía de Deza, creemos que las obras que citamos nos proporcionan una información completa hasta el presente y aun bastante perfecta en sí misma.

Existen dos obras fundamentales:

1) *Fray Diego de Deza*, ensayo biográfico por Armando Cotarelo y Valledor. Madrid, 1905.

2) *Fray Diego de Deza y su intervención en el descubrimiento de América*, por D. Mariano Alcocer Martínez. Valladolid, 1927.

La obra de Cotarelo es, a nuestro juicio, por el presente, esencial para una biografía de Deza: se recoge en la misma abundante bibliografía [1] manuscrita e impresa, transcribe algunos manuscritos inéditos [2] y da un catálogo y una noticia bibliográfica de las obras completas de Deza [3], cuya vida sigue paso a paso. Tendría que emprenderse un trabajo muy completo para superarla. Así lo reconoce el propio Alcocer en el prólogo de su obra "que su libro —el de Cotarelo— podría bastar para conocer todo lo que se ha publicado, pero salvando omisiones y corrigiendo inexactitudes".

La de Alcocer, más breve, corrige algunas pequeñas inexactitudes deslizadas en la de Cotarelo y aporta algunos documentos más; no obstante, no parece muy importante su contribución al conocimiento de la biografía y escritos de Deza.

Las precedentes biografías dependen de la escrita por Diego Ignacio de Góngora: "Vida de Fray Diego de Deza, arzobispo de Sevilla y fundador del colegio de Sto. Tomás de Aquino de la misma ciudad", cuyo manuscrito del s. XVII —en pergamino— se halla en la biblioteca Colombina de Sevilla [4]. — "Historia del Colegio de Sto. Tomás", 1707, del mismo autor, editada por primera vez en 1890 con un prólogo del Cardenal C. González, es la misma obra.

En un aspecto más estrictamente cultural, o histórico especial, autores universalmente conocidos nos dan sucintas noticias sobre Deza en Repertorios Bibliográficos, trabajos de Historia de la Teología, o de Historia de España de la época, siendo más completas la noticias históricas que las teológicas.

En lo teológico ha interesado su *tomismo* de una manera especial y en lo histórico sus *relaciones con Colón*.

Mencionaremos algunos de estos trabajos:

ANTONIO, NICOLÁS: *Bibliotheca Hispana Nova*, Tom. I, pp. 280-281.

BALLESTEROS: *Historia de América*, tomo IV, cap. V, pp. 455 y ss.; tomo V, pp. 721-723, 735. Citas de fuentes.

BATAILLON, M.: *Erasmo y España*. México-Buenos Aires, vol. I, edición española. Se habla de Deza en varios lugares, interesa especialmente

1. Obra citada, p. 371. Bibliografía llamada por el autor: "Bibliografía Deciana"; pp. 371-413, cita en la misma 47 manuscritos y 258 obras impresas.

2. Especialmente cartas de Deza al Rey Católico y alguna del Rey Católico a Deza, pp. 348-370. Apéndice B: "documentos inéditos". El número de los transcritos es de quince.

3. Escritos de Fray Diego de Deza, pp. 317-339. Pretende ser una reseña completa. La mayoría de ellos de muy poca importancia teológica.

4. Sigla: 84-1-22 (1).

vol. I, pp. 33-35, donde expone el asunto que tuvo Deza, siendo inquisidor, con Nebrija; de mentalidad erasmista éste último.

Beltrán de Heredia, Vicente: *Los manuscritos del Maestro Francisco de Vitoria*, p. 3. — Id. "Biblioteca de Teólogos españoles", *Francisco de Vitoria, O. P. Comentario a la Secunda Secundae de Sto. Tomás.* Introducción, p. 7. Habla además de Deza en diversos lugares de otras obras.

Carreras Artau, Tomás y Joaquín: *Historia de la Filosofía Española.* Filosofía cristiana de los siglos xiii al xv. Tomo II, pp. 571-579. Madrid, 1943. Da una reseña general de su vida, de sus obras y del contenido de las "Novarum defensionum..."

Dice en la página 278 que Deza patrocinó la edición del *Directorium inquisitorum* de Eymerich, libro antiluliano, y escribe en la página 579: "El hecho permite situar a Deza en relación con el renacimiento de la teología y filosofía tomistas y, en general, peripatéticas."

Carro, Venancio, O. P.: *La Teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América.* Madrid, 1944. Tom. I, pp. 58 ss. Lo menciona además con cierta frecuencia en otras obras.

Copinger, *Supplement to Hinsain's Repertorium Bibliographicum.* Parte II, vol. I, n.° 1953. Londres, 1895-1902.

Cruz, Fray Juan de la: *Crónica de la Orden de Predicadores.* Madrid, 1597, fol. 121.

Ehrle: *Der Sentenzen Kommentar Peters von Candia*, pp. 111 y 262.

Esperabé Arteaga, Enrique: *Historia de la Universidad de Salamanca.* 2 vol. Salamanca, 1914-1917.

Fernández de Oviedo, Gonzalo: *Extracto manuscrito de la vida del P. Deza*, fol. 1, citado por Cotarelo, pág. 164. Ballesteros —en la obra citada, vol. IV, p. 20— nos dice que el mismo autor habla con carácter anecdótico de Deza en su libro *Quinquagenas* (inédito).

De la Fuente, Vicente: *Historia de las Universidades, Colegios, y demás establecimientos de enseñanza en España*, Madrid, 1884-89.

García, Matías, O. P., ya mencionado. Véase p. 25, nota 8.

Grabman: *Historia de la Teología Católica*, p. 410 —en la edición española.

Hurter: *Nomenclator Theologiae Catholicae.* Tom. II, n.° 571.

López, Fray Juan: *Historia General de Sto. Domingo.* Valladolid, 1615, tomo IV, fol. 172.

Mandonnet: *Christophe Colom et Diego de Deza* en "Année Dominicaine": 32 (1892) 492-495, 544-57; 33 (1893) 5, 14. Id. "Les Dominicaines et la decouverte de l'Amerique", Paris, Letielleux.

Menéndez Pelayo, Marcelino: *Estudios de crítica literaria*, 2.ª serie. página 202. Madrid, 1912. — Id., *Historiadores de Colón.* Rev. "El Centenario", tomo II, p. 453; III, p. 55.

Mogado: *Prelados sevillanos*, LXXVII: *Don Fray Diego III de Deza.*

Biografía. Contiene datos interesantes sobre sus relaciones con Colón. Lista de sus obras.

MORI ELÍAS, GIUSEPPE: ya citado p. 25, nota 8. Habla de Deza pp. 20-24.

ORTIZ DE ZÚÑIGA, DIEGO: *Anales eclesiásticos y seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla*... En Madrid. En la imprenta real por Juan García Infançon, 1677. Libros XIII-XIV.

PÉREZ GOYENA, A.: *El cuarto centenario de la muerte del Maestro Fray Diego de Deza*, en "Razón y Fe" 67 (1923) 32.

QUETIF-ECKARD: *Scriptores Ordinis Praedicatorum*. Tomo II, pp. 51-52.

SÁNCHEZ MOGUEL, ANTONIO: *Fray Diego de Deza en el descubrimiento de América* "Ilustración española y americana" 1892, agosto.

SIGÜENZA, FRAY JOSÉ DE: *Historia de la orden de San Jerónimo*, Madrid, 1909. Tomo II, cap. XXIII, pp. 97-98. El P. Sigüenza escribe en el s. XVI, un juicio breve, pero muy importante, sobre el origen y valor de la obra teológica de Deza.

VILLAR Y MACÍAS, M.: *Historia de Salamanca*. Salamanca, 1887. V. II, p. 31.

VILLOSLADA, RICARDO G.: *La Universidad de París durante los estudios de F. de Vitoria*, Roma, 1938.

YBOT LEÓN, ANTONIO: *Historia de América: La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de las Indias*. Barcelona, Madrid... 1954, vol I, pp. 34-48. Dedica exclusivamente a Deza estas páginas y expone sus relaciones con Colón, y su intervención en la gestación y realización de la empresa de las Indias. Cita abundante bibliografía relacionada con el asunto. Creemos que es un resumen de cuanto se sabe sobre las relaciones de Deza con Colón.

No se ha terminado con esto la enumeración de los libros que pueden aportar algo a la biografía de Deza. Otras obras, donde figuran datos sobre algún aspecto particular de sus actividades, se citarán más tarde.

En un juicio general sobre la bibliografía de Deza se puede concluir:

a) Hay muy pocas obras —y vienen éstas mencionadas en la anterior reseña— que traten expresamente alguna cuestión teológica de Deza.

b) Figura siempre Deza en bibliografías teológicas generales con muy pocos datos y casi comunes en todas ellas.

c) Existen dos biografías generales de Deza sin carácter doctrinal, reseñadas en el índice anterior.

d) Figura Deza en las historias generales de la época y en las particulares, relacionado principalmente con el descubrimiento de América y con la Inquisición.

En cuanto a las *fuentes* en que se inspiran los autores, y de las cuales hemos mencionado algunas, son: crónicas de la época; bulas pontificias; cartas; testamentos de los reyes, de Deza, de Colón; concilios provinciales

y sínodos diocesanos; documentos de la Inquisición; libros de Claustro de la Universidad de Salamanca, etc. Las referencias a estos documentos abundan en Alcocer, Ballesteros, Beltrán de Heredia y principalmente Cotarelo. No obstante, no existe obra alguna destinada a biografiarle, en su propia época.

El célebre bachiller Andrés Bernáldez, cura de los Palacios, amigo de Colón, a quien hospedó, y capellán de Diego de Deza cuando era arzobispo de Sevilla, en su "Historia de los Reyes Católicos, Don Fernando y Dña. Isabel" —crónica del s. XV— editada en Sevilla en 1870, no menciona a Deza.

No citamos todavía ninguna de las obras de Deza porque esperamos hacerlo en la parte doctrinal de este trabajo.

Capítulo I

PERSONALIDAD DE DEZA

1. PERSONALIDAD ECLESIASTICA Y DOCENTE DE DEZA

Nació en Toro (actual. prov. de Zamora) entre el 9 de junio de 1443 y el 8 de junio de 1444, según se deduce de la lápida de su primer sepulcro [5], que fija su muerte el día 9 de junio de 1523 a la edad de ochenta años. Sus padres fueron D. Antonio de Deza y Dña. Inés Tavera. Se cuentan numerosas personas ilustres entre sus ascendientes y descendientes: entre los eclesiásticos, Diego de Deza, obispo de Coria y Jaén († 1579) y Juan Tavera, Cardenal-Arzobipo de Toledo († 1554).

Tomó el hábito de Sto. Domingo en el convento de San Ildefonso de su ciudad natal, a los dieciséis años de edad, donde profesó. Cursó sus estudios en el convento de S. Esteban de Salamanca, cuya fábrica enriqueció más tarde, y en la propia Universidad.

Fue profesor suyo Pedro de Osma, y compañero de estudios Antonio de Nebrija [6]. Fue nombrado sustituto en la Universidad en 1477 y pasó a ocupar, como numerario, la cátedra de "Prima" de Teología el 14 de mayo de 1480, que desempeñó hasta 1486. Fue asimismo prior del Convento de San Esteban de la misma ciudad y provincial de la Orden.

---

5. La lápida figura hoy en el Museo Provincial de Sevilla y al final de la inscripción se lee: "Obiit anno Domini 1523 die 9 iunii, vixit anni 80".

6. COTARELO, o. c. pág. 53 afirma erróneamente que el Tostado fue asimismo compañero de estudios de Deza. El Tostado murió en 1455 como demuestra el Rvdo. Dr. D. Joaquin Blázquez en su opúsculo *El Tostado, alumno*

Intervino el año anterior, 18 de mayo de 1479, en el proceso contra Pedro de Osma —Denz. 724-733— en el que se mostró muy ecuánime. Recibió la borla de doctor en el mismo año en que obtuvo la cátedra (1480), porque el Papa Eugenio IV había ordenado que quienes obtuvieran una cátedra en propiedad debían graduarse dentro de los seis meses.

En 14 de abril de 1494 fue nombrado Obispo de Zamora y, casi inmediatamente, de Salamanca, 24 de julio de 1494. En 1498, por bula de Alejandro VI, es nombrado Obispo de Jaén [7].

En 1500 es elegido Obispo de Palencia, uno de los más pingües obispados de la época [8].

En 21 de diciembre de 1504 se recibieron las bulas confirmatorias de su nombramiento para el arzobispado de Sevilla, nombramiento hecho por los Reyes Católicos antes de la muerte de la Reina Isabel, acaecida en 26 de noviembre de 1504.

El emperador expidió su cédula y pidió bulas nombrándole arzobispo de Toledo. Deza escribe el 9 de febrero de 1523 a su sobrino, más tarde Cardenal de Tavera, para que renuncie en su nombre, "pero las bulas llegaron, y cuando se disponía para ir a tomar posesión, le sorprendió la muerte" [9], en el Monasterio de S. Jerónimo de Buenavista, muy cerca de Sevilla, el 9 de junio de 1523.

Parece que estuvo, en general, acertado en el desempeño de sus altos cargos eclesiásticos [10], cuya gestión no sería difícil estudiar a través de sus notables documentos pastorales, sínodos y estatutos diocesanos y del concilio provincial de Sevilla de 1512.

El llamado derecho de patronato, ejercido por los Reyes y Gobiernos españoles en el nombramiento de obispos, y la fácil peregrinación de una sede a otra, que aparecen ostensivos en la vida de Deza y que pudieran escandalizar a muchos, no tienen que ver con las supuestas ambiciones de nuestro dominico más que con las de otro prelado cualquiera, pues forman parte de ciertas costumbres inherentes a la Iglesia española, que perduran hasta hoy [11].

---

graduado y profesor en la Universidad de Salamanca, Madrid, Instituto "Francisco Suárez", 1956.

7. *Noticia de algunos Santos y Obispos de Jaén, entre otros Fray Diego de Deza,* por Martín de Ximena Jurado. Manuscrit Biblioteca Colombina, Sevilla. Sigla: 83-3-14.

8. Rentaba al año unos 13.000 ducados. (MARINEO SÍCULO, *Cosas Memorables de España,* fol. XXIII r). COTARELO, p. 128.

9. ALCOCER, MARIANO, *Fray Diego de Deza y su intervención en el descubrimiento de América.* Valladolid, 1927, p. 111.

10. No puede decirse lo mismo de Deza, inquisidor del que hemos de hablar más adelante.

11. No es tan envidiable la espiritualidad española del s. XVI, como puede parecernos a distancia, pues, entre otros defectos de la vida eclesiástica des-

2. PERSONALIDAD PUBLICA Y POLITICA DE DEZA

Desde su juventud disfrutó Deza de la proximidad y privanza de los activos monarcas de Castilla y Aragón, Isabel y Fernando: coronas unidas después del matrimonio de ambos. Fernando fue elevado al trono de Aragón en 1479. Isabel, su esposa, era ya reina en Castilla desde cinco años antes. Esto dio lugar a la intervención de Deza en casi todos los asuntos de importancia de la vida española de la época.

En 1486, cuando Deza tenía menos de 40 años, es nombrado "maestro" del príncipe D. Juan [12], de 8 años de edad, y único hijo varón de los Reyes Católicos [13]. Al tomar ese cargo deja de pertenecer al Claustro de Salamanca. En 4 de octubre de 1497 moría el príncipe D. Juan en brazos de Fray Diego de Deza: casi seguidamente los Reyes le nombraron su capellán y confesor, ciertamente el Rey y, probablemente, también la Reina, en sustitución de Juan de Torquemada.

Desde entonces su influencia en la corte crece día tras día.

Autores españoles y extranjeros —Mandonet, Sánchez Moguel, Ballesteros, Ybot, entre otros— [14] han tratado de las relaciones entre Colón y Deza, de la *intervención destacada* de este último *en el descubrimiento de América* y de la amistad que unió a Deza con el descubridor. Todos están conformes en los siguientes hechos: parece que Colón conoció a Deza cuando era éste preceptor del príncipe D. Juan: el dominico le ayudó eficazmente para alcanzar la protección de los Reyes en el descubrimiento de América: la amistad entre ambos perduró hasta la muerte del Almirante.

Tal es la convicción de los historiadores modernos —véase Ybort, lugar citado— y lo mismo expresan además las alusiones a Deza en las cartas de Colón y en los escritos de Fray Bartolomé de las Casas [15], quien atestigua haber visto una carta de Colón al Rey, donde dice el descubridor que, el

---

tacaba el de conceder gran importancia a la valoración económica de los obispados. La renta del arzobispo de Sevilla era de unos 24.000 ducados, en el poder adquisitivo de hoy, unos 36.000.000 de pesetas.

12. FERNÁNDEZ DE OVIEDO. *Libro de Cámara del príncipe D. Juan*, p. 22.

13. Según Alcocer, p. 60, contra otras opiniones, fue nombrado para tal cargo en 1486.

14. En el cap. dedicado a Deza, en el vol. I, p. 343 de la obra de Ybot, ya citada, *La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de las Indias* se resume lo más actual de la cuestión. Desde luego se rechaza como legendaria la llamada "leyenda dominicana" por Menéndez Pelayo, sobre las conferencias de Salamanca, introducida la primera vez por Fray Antonio de Remeral, s. XVII, en su libro *Historia de la provincia de S. Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de nuestro glorioso Padre Sto. Domingo*, Madrid, 1619, l. II, c. VII. Leyenda que fue renovada por historiadores no españoles: Washington, Irving, y W. H. Prescott.

15. *Historia de las Indias*, t. I, C. 29, M. 1927.

"Arzobispo de Sevilla, D. Fray Diego de Deza, y el dicho camarero, Juan Cabrero, habían sido causas de que los Reyes tuvieran las Indias." Y añade de las Casas, "que muchos años antes que lo viese yo escrito... había oído decir que el dicho Arzobispo de Sevilla por sí, y lo mismo el camarero Juan Cabrero se gloriaban que habían sido la causa de que los Reyes aceptasen la dicha empresa y descubrimiento de las Indias". Hay, además, cuatro cartas de Colón desde fines de 1504 a principios de 1505, fechadas en Sevilla, donde habla de su amistad con Deza y de su "amor fraterno" y, singularmente en la de 21 de diciembre de 1504, dice: "El —Deza— fué causa que sus altezas hubiesen las Indias y que yo quedase en Castilla, que yo estaba ya de camino para fuera"[16].

La intervención en la empresa de las Indias es de importancia suficiente para perpetuar la memoria de Deza en la Historia de España y aun universal.

Fue también Deza nombrado *Inquisidor general,* único de Castilla y León, por bulas del Papa Alejandro VI, dadas en Roma en diciembre de 1498. Por bulas del mismo Papa en 1.º de septiembre de 1499 se le dieron además facultades, que de hecho ejerció más tarde, sobre la Inquisición en Aragón[17]. En marzo de 1507 dimitió su relevante puesto y fue sustituído en Castilla y León por Cisneros, y en Aragón por el entonces Obispo de Vich. Graves sinsabores proporcionó a Deza este elevado cargo, prinpalmente a causa de los históricos disturbios de Córdoba[18] ocasionados por Lucero, quien, además, actuando por la Inquisición promovió el proceso contra Fray Hernando de Talavera, arzobispo de Granada.

Deza se muestra durísimo contra Cisneros, futuro inquisidor, y a la sazón Arzobispo de Toledo, en carta al Rey a 11 de enero de 1507[19]

Este es, quizás, el aspecto más sombrío de su vida. Separadas las dos inquisiciones de Castilla y Aragón, fueron unidas después de la muerte

---

16. Estas cartas figuran en: MARTÍN FERNÁNDEZ DE NAVARRETE: *Colección de viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del s. XV,* 5 vol. Madrid, 1825-1837. Viajes de Colón, ed. Calpe. Madrid, 1934.

17. Sustituye a Tomás Torquemada, prior de los dominicos del convento de Sta. Cruz de Segovia, sobrino de Juan de Torquemada, Cardenal autor de la *Summa de Ecclesia* († 1468).

18. En el 6 de octub. de 1506 se levantó una sublevación contra Lucero, dirigida por el Marqués de Priego. — Véase archivo Simancas, catálogo número 2889: "Memorial de la ciudad de Córdoba, a la Reina, sobre los excesos cometidos por el Inquisidor Mayor D. Diego de Deza, Arzobispo de Sevilla, y por algunos de sus ministros como Diego Rodríguez Lucero y otros."

19. Texto de la carta, en Cotarelo: Apéndice B. Documentos inéditos, número 4, p. 350 ss. En este lugar escribe Deza al Rey sobre el nombramiento de Cisneros como Inquisidor: "Vuestra alteza conoce bien que tal provisión sería en grande ofensa de Dios y para destrucción de la inquisición y para malos fines que él sabría tener", l. c. p. 352.

de Cisneros en 1517 por Carlos V en beneficio de Adriano de Utrech, luego Adriano VI.

Fue notabilísima su obra pacificadora en Andalucía frente a los nobles en pro de la soberana autoridad de D. Fernando, a quien fue siempre fiel. El 16 de septiembre de 1520 [20] la presencia del venerable anciano en las calles de Sevilla sofocó el incendio de la lucha de "las Comunidades" que se iba a desencadenar.

El analista Ortiz de Zúñiga dice que Sevilla se mantuvo pacífica porque Deza atendía "a la conservación de la quietud y de la paz" [21]. Si a lo dicho se añade que, además de ser el hombre de confianza de D. Fernando, después de la muerte de la Reina, fue testamentario del príncipe D. Juan y de la propia Reina Isabel, se comprende la relevante personalidad política de Deza, ensalzada con frecuencia por causa de sus altos puestos eclesiásticos.

Capítulo II

OBRA TEOLOGICO-CULTURAL DE DEZA

Pretendemos principalmente, bajo este subtítulo, dar una reseña general de la personalidad de Deza como escritor; pues, por lo que a su obra teológica fundamental se refiere, hemos de hablar luego con más detención.

Dos cosas le debe la cultura eclesiástica a Deza: sus obras teológicas y escritos pastorales, y la fundación del Colegio de Sto. Tomás en Sevilla.

La personalidad de Deza como instaurador en España del prerrenacimiento escolástico, tomista, antes que el propio Vitoria, es conocida por los teólogos. Sobre esto hemos de insistir luego con alguna extensión.

Baste por el momento la reseña de su obra literaria, de cuya autenticidad o siquiera existencia no consta para cada uno de sus libros. Tampoco cabe equiparar en importancia el peso intelectual de los mismos, porque Deza ha pasado a la historia por su *Comentario a las Sentencias*, pues las restantes obras o son muy breves o simplemente documentos pastorales.

Como la finalidad de esta introducción histórica y bibliográfica es simplemente situar al lector con relación al autor estudiado, no pretendemos asignar a la enumeración que vamos a dar un valor crítico riguroso, ni siquiera, el mérito de una reseña completa. Es, sin embargo, la misma más que suficientemente segura para que el lector pueda formarse una idea cabal de la obra literaria de Deza.

20. v. Cotarelo, p. 247.
21. *Anales de Sevilla,* t. III, p. 310-313. v. Cotarelo, p. 246.

A) RESEÑA DE SUS OBRAS [22]

1. ESCRITOS TEOLOGICOS:

1. — "Comentarios Hispalenses." Consta de tres volúmenes.

Vol. I: "Didaci Deza archiepiscopi hispalensis novarum defensionum doctrinae angelici doctoris beati Thomae de Aquino super primo libro sententiarum quaestiones profundissimae ac utilissimae. Cum privilegio regio ne quis alius in Hispania hoc opus audeat imprimere aut vendere per quiquenium."

El título se repite con casi idénticas palabras antes de cada libro con la variante: "secundo", "tertio", "quarto".

El volumen I contiene el comentario al primer libro de las Sentencias y, además, un prólogo de Juan de Victoria al primer libro, índice analítico, etc.

El vol. II contiene el comentario al Segundo libro de las Sentencias. Al final hay una "Tabula quaestionum."

El vol. III contiene el comentario al tercero y cuarto de las Sentencias. Empieza este volumen por la "tabula quaestionum" del libro III y en el fol. 130 hay una "Tabula quaestionum" del libro IV, editada en Sevilla en 1517.

Es ésta, sin duda, la obra por antonomasia de Deza, que fue llamada los "Comentarios hispalenses".

Posteriormente se dará una reseña más completa.

2. — "Exposición del Pater noster dirigida a la muy cristianísima y muy poderosa Reyna Doña Isabel de Castilla, por el Reverendísimo señor

---

22. Dependemos en esto de Cotarelo, principalmente —obra citada, páginas 318 ss.—, Alcocer —obra citada, pp. 123 ss.— y de investigaciones personales realizadas en la Biblioteca Colombina de Sevilla, fundada por Fernando Colón, hijo del Almirante, y perteneciente ahora al Cabildo; en la Biblioteca Universitaria y Archivo de las Indias de la misma ciudad. Con el mismo fin hemos consultado también los catálogos de la Bibl. Nac. de Madrid. La reseña de Cotarelo corresponde sustancialmente con la de Quetif-Eckard.

Sin duda Sevilla es la ciudad que guarda mejor documentación relacionada con Deza y con el descubrimiento de América.

En la p. 318, obra citada, Cotarelo nos menciona las siguientes fuentes de su catálogo de los escritos de Deza; fuentes que él pretende completar:

FRAY JUAN DE LA CRUZ: *Crónica de la Orden de Predicadores*, fol. 201.
FR. ALFONSO FERNÁNDEZ: *Concertatio praedicatoria contra haereticos*, p. 490.
FR. AMBROSIO ALTAMURA: *Bibliotheca dominicana*, p. 248, col. 1.
FR. JUAN LÓPEZ, *Quarta parte de la historia general de St. Domingo*, p. 112.
QUETIF-ECKARD: *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, t. II, p. 51.
TOURON: *Hommes illustres de l'ordre de St. Dominique*, t. III, p. 722.
NICOLÁS ANTONIO: *Bibliotheca Hispana nova*, t. I, p. 280.
DIEGO IGNACIO DE GÓNGORA: *Historia del Colegio de St. Tomás*, t. I, p. 95.

don Diego de Deça, Arzobispo de Sevilla." Está impresa en Alcalá en 1524. Existe un ejemplar en la Biblioteca Nacional, sec. Raros.

Cotarelo reseña la obra magníficamente en el lugar citado, sin duda la ha tenido en sus manos. También la menciona Alcocer.

Es una obra brevísima (25 hojas).

3. — "Defensorium doctoris Angelici divi Thomae Aquinatis contra invectivas Mathiae Dorinck in replicationibus contra dominicum Paulum Burgensem super Bibliam. Venundatur Parisiis a magistro Bertholdo Rembolt in via regia Sti. Iacobi sub sole aureo." (Hay un escudo del editor.) Editada en París el 6 de septiembre de 1514.

El ejemplar de esta obra, que hemos tenido en las manos y que poseemos en microfilm, existe en la "Bibliot. Colombina" de Sevilla, encuadernado junto con un libro de Juan Pici, cartujo. La obra tiene las dimensiones 11×16 cms. y consta de unos cincuenta folios. Tiene dos prólogos: en el primero Fray Sebastián Mondragón, editor de la obra, la dedica a Fray Bernardo Mese, legado en Francia del Rey de España; en el segundo Deza dedica la obra al Cardenal Mendoza.

Cotarelo la describe según un ejemplar de Toledo, editado en Sevilla en 1491 por Meinardo Ungut y Estanislao Polono, con variantes en el título.

Hay otra edición de la misma obra en la Biblioteca de la Universidad de Sevilla bajo el título: "Defensiones ab impugnationibus magistri Nicolai de Lyra magistrique Mathiae propugnatoris sui in Postillis nonnulis super Bibliam contra Stum. Thomam." Al fin se lee: "Impressum Hispali arte et ingenio Iacobi Kronberger alemani, anno christianae salutis millesimo quingentesimo decimo septimo, sexto idus aprilis." Misma fecha y editor de las "Novarum defensionum..."

De donde resultarían ser tres las ediciones de la obra. Hay pues más ejemplares que los cinco de que nos habla Cotarelo —o. c. p. 319—, pues existe el mencionado de la Biblioteca Colombina y también existe otro ejemplar en la Biblioteca de París, Mazarin, Edic. Rembolt, 1514 (sigla 23.312), no citados por Cotarelo. En las Bibliotecas de París no existía, hace unos años, otro ejemplar de las obras de Deza.

Existe además otro ejemplar de esta obra, que no menciona Cotarelo, en la B. N. de Madrid, ed. 1491, 76 f.

La obra es una defensa de Pablo de Santa María, Obispo de Burgos, y del propio Sto. Tomás "ab impugnationibus magistri Nicolai de Lyra, magistrique Mathiae propugnatoris sui in postillis nonnullis super Bibliam contra Stum. Thomam".

Lyra, el conocido teólogo y exégeta de la escuela escotista († 1340) —véase Grabmann, "Historia de la Teología", p. 128 (ed. española) — escribió unas "Postillae", "muchas veces impresas". Paulus Burgensis, de origen judío († 1435), dominico, compuso las "additiones" a las apostillas

de Nicolás de Lyra, contradiciéndolo. El franciscano Matías Dorinck († 1469) escribe su "Defensorium Postillae Nicolai de Lyra, contra Paulum Burgensem" —Grabmann, o. c., p. 151, 129— y sale Deza, con la obra citada, en defensa de su hermano de hábito.

4. — "Monotessaron Evangelicum." Una especie de Synopsis Evangelica. Nicolás Antonio asegura haberlo visto. Parecen haberla conocido también Góngora y Altamura —Cotarelo, p. 336, nota.

La obra parece debió ser voluminosa y muy buena. Actualmente no se tiene pista alguna de la misma.

Por nuestra parte podemos decir que Deza se muestra pobre en erudición, sin excluir la bíblica, en su *Comentario a las Sentencias*, por lo que quizás sean exagerados los encomios que se han hecho del Monotessaron.

5. — "Commentarium in Apocalypsim." Sin terminar. Cotarelo dice que este libro se custodiaba, manuscrito, en el Colegio de Sto. Tomás, de donde desapareció. También Alcocer admite su existencia.

6. — "Disputatio solemnis de Conceptione Virginis." Se le adjudica sin pruebas: así lo afirma Cotarelo en su obra —véase Códice P. 35 de la Biblioteca Nacional—. Según Alcocer fue impreso en 1502 [23].

7. — "Exposición acerca del pecado original." M. S. Mencionado por Alcocer, sin pruebas. El P. Beltrán de Heredia parece admitir la existencia de estas obras (informe verbal). Sería muy breve y se conservaría en la Biblioteca Nacional.

Estas son las obras teológicas de Deza, excluída quizás la del n.º 2, que tiene más bien carácter pastoral; sin embargo, prácticamente, las obras de Deza hasta aquí mencionadas se reducen a dos: la sub. n.º 1 y la sub. n.º 3; pues las restantes, o no se encuentran ni impresas ni manuscritas, o su propia existencia es dudosa; alguna otra estaba sin terminar o era excesivamente breve.

8, 9. — Hay otras dos obras de Deza, que mencionan Cotarelo y Alcocer: "Super Magistro Sententiarum" y "Cadena", citadas exclusivamente por Altamura: "Bibliotheca Dominicana", p. 248, col. 2, cuya existencia en cuanto a tales no nos consta; con toda probabilidad corresponden al n.º 1 y n.º 4 de nuestro catálogo.

---

23. En sus *Novarum Defensionum...* l. III, D. III, rechaza Deza plenamente, de acuerdo con Sto. Tomás —del cual tiene las siguientes citas: In hac Dist. q. 1, art. 1.º sub art. 1.º; S. Theo. III, q. 37, art. 2.º in corp. et ad 2m.; id. I, II, q. 81, art. 3.º; Quodl. 6, art. 7.º— la doctrina de la Inmaculada Concepción de María: Conclusio I "B. M. V. concepta fuit in peccato originali."

El P. A. Pérez Goyena, o. c. pp. 37 ss. expone la posición de Deza respecto al entonces problema de la Inmaculada Concepción.

Es probable, a pesar de todo, que dados los conocimientos teológicos de Deza, haya producido alguna de las obras que se le atribuyen, aunque no poseamos pista ninguna sobre las mismas. Si tenemos en cuenta las autoridades en que se funda la atribución de distintas obras a Deza, vemos que se trata siempre de eruditos insignes: razón de más para concluir que, al no ser fructíferas sus investigaciones, es difícil que quede por descubrir alguna otra obra suya verdaderamente importante. Por otra parte es poco el valor teológico que se les supone.

Es, pues, conclusión interesante para nosotros el saber que la teología de Deza está contenida prácticamente en el "Novarum Defensionum" —n.° 1—, con alguna idea corroborante deslizada quizás en sus breves "Defensiones Doctoris Angelici..." —n.° 3.

2. ESCRITOS LITURGICOS

10. — "Missale secundum usum almae Ecclesiae Hispalensis..." Hispali. Iacobus Kronberger anno 1520. Existen varias ediciones.

Cortegana, canónigo de Sevilla, inquisidor y traductor de Erasmo, vigila, por orden de Deza, en 1520, la impresión del Misal de la diócesis. —Bataillon, o. c. p. 100.

3. DOCUMENTOS PASTORALES

11. — "Concilio provincial Hispalense", 1512. Incluído en la "Collectio maxima Conciliorum Hispaniae" del Card. Aguirre, t. V., p. 2; y en la "Colección de Cánones de la Iglesia Española" de Juan Tejada y Ramiro.

Existe un manuscrito en la "Bibliotheca Colombina" de Sevilla bajo este título: "Constituciones del arzobispado y provincia de Sevilla aprobadas y confirmadas en el sínodo Provincial celebrado en 1512 (copia incompleta). Manuscritos de la Capitular, t. 89 de papeles varios, s. 63-9-89. Se identifica con el anterior.

11b. — "Constituciones sinodales de Sevilla", Sevilla. 1520. Pellicer en su "Ensayo de una biblioteca de traductores españoles", tratando de D. Diego López de Cortegana, afirma haberlas visto [24]: no obstante las ignoran otros eruditos.

12. — "Constituciones sinodales del arzobispado de Salamanca", publicadas en parte por sus sucesores; unas inéditas y otras perdidas.

13. — "Constituciones y estatutos hechos y ordenados por el muy reverendo y magnífico señor don fray Diego de Deza obispo de Palencia y conde de Permía". Colofón: "Fueron impresas las presentes constituciones

24. COTARELO, p. 330; ALCOCER, o. c. y l. c., n.° IX.

en Salamanca, acabáronse sábado a XII de febrero desde año de quinientos y un años. Deo gracias." Un volumen de 86 hojas útiles sin foliar, cuarto mayor, letra gótica. De la biblioteca particular de Cotarelo [25].

4. DOCUMENTOS INQUISITORIALES Y CONSTITUCIONALES

14. — *Instrucciones inquisitoriales.* Son las que dio el Santo Oficio, ordenadas en Sevilla el 17 de junio de 1500. Fueron incluídas en distintas compilaciones de instrucciones de la Inquisición y por Llorente en el t. I de sus "Anales de la Inquisición", apéndice n.º 5, pp. 411-412. Según Cotarelo están en un error Quetif-Eckard al hablar de una edición latina: parece que les siguen otros eruditos que lo tomaron del mismo lugar [26].

15. — "Instrucciones inquisitoriales", dispuestas por Deza en Medina del Campo el 25 de noviembre de 1504. Hay quien supone una edición latina de 1504.

Incluyéronse separadas en la Compilación de 1630, fol. 18-22. Poco afectan a la materia que nos proponemos estudiar.

16. — *Constituciones del Colegio de Sto. Tomás de Aquino.* Fueron redactadas en latín en Brenes, ante Notario Apostólico, y otras el 11 de julio de 1522. Estas segundas Constituciones anularon las primeras. Conocemos las segundas Constituciones que constaban de 115 artículos, por un extracto castellano publicado por Diego Ignacio de Góngora en su libro "Historia del Colegio de Sto. Tomás", t. I, pp. 128-143.

5. SERMONES Y HOMILETICA

17. — "Sermones", volumen colectivo de pláticas latinas al cabildo de Sevilla [27]. Inédito.

18. — "Homiliae in totius anni festa." Inédita. Mencionada por Cotarelo y por Alcocer n.º 18 como Ms. Sin ninguna referencia.

19. — "Contiones de tempore ac de sanctis." Ms. Mencionada por Alcocer sub n.º XIX y por Cotarelo n.º XIX. Inédito.

20. — "Eruditio pastorum" o del oficio de éstos para con las ovejas a ellos confiadas. Ms. Mencionada por Cotarelo —n.º 18— y por Alcocer —n.º XVII—, sin pruebas. Quizás se refería a ella Touron en "Hommes illustres de l'Ordre de Saint Dominique", t. III, p. 723. Inédito.

---

25. COTARELO, pp. 324-325.

26. v. COTARELO, pp. 323-324, donde justifica su aserción y creo atinadamente.

27. La menciona Cotarelo como inédita, sin precisar detalle. O. c. p. 336, n.º 14. Recoge Alcocer la referencia, o. c. y l. c., bajo el n.º XXIII.

La existencia de las obras bajo los núms. 18, 19 y 20, es muy dudosa. Así lo afirma el propio Cotarelo en la p. 336, nota 4, a pesar de su debilidad por glorificar la memoria de Deza. Poca garantía ofrece asimismo la del n.° 17.

6. CARTAS

Son varias. Cotarelo —o. c. p. 335, bajo el n.° 12— menciona dos, y publica —p. 348, bajo el epígrafe B. "Documentos inéditos"— quince de las mismas del Archivo de Simancas o de la Colección Salazar: Salazar y Castro, Bibliot. Academia de Historia.

Las cartas son de Deza al Rey y a otras personalidades, o del Rey a Deza: también se transcribe alguna que se refiere a Deza sin ser dirigida a él, ni por él escrita.

En el catálogo de manuscritos de la B. N. de Madrid figura una carta de Diego de Deza a los Reyes Católicos haciéndoles relación de la enfermedad del príncipe D. Juan, de la cual murió en 1494. 13127 = Dd — 149.

7. ALGUNOS DOCUMENTOS IMPORTANTES

1) Alcocer —o. c. y l. c. a partir de n.° XXIV— nos reseña algunos de los mismos. Es muy interesante el primero, que nos transcribe, donde se refleja la vida de la época y la manera de enjuiciarla Deza: "Las cosas que acá —en el arzobispado de Sevilla— han parecido que Vuestra Alteza debe mandar suplicar a nuestro muy Santo Padre para que en este concilio —Lateranense— o en otra manera se remedien en estos reynos son..." [28].

2) Archivo General Simancas. P. R. 21-29-32.

Bajo el n.° XXV: "Memorial de Fray Diego de Deza al Rey Católico sobre varios asuntos de Estado." Sevilla 11 de enero de 1507. Bibliot. Academia de Historia. Colección Salazar, A - 12 - 116.

Además veinticinco cartas.

Según el P. Beltrán de Heredia, se hallan cartas de Deza en el Archivo del Duque de Alba, publicadas en las *Efemérides del Archivo*.

---

28. Por lo que antecede parece que estuvo también Deza inquieto por la máxima preocupación de los medios eclesiásticos de la época, la reforma de la Iglesia; pero no parece oportuno traer aquí la cuestión, basta de paso hacer notar que Deza la vivió como contemporáneo sensible e inteligente a pesar de su total entrega al catolicismo oficial de Fernando e Isabel. El Conc. Lateranense, a que se refiere el escrito de Deza al Rey, debe ser el celebrado en 1512-1517, Ecuménico XVIII. V. B. LLORCA: *Manual de Hist. Eclesiást.*, p. 487, ed. Labor, Barcelona, 1942.

B) FUNDACION DEL COLEGIO DE STO. TOMAS

Contribuye Deza al saber teológico y promueve el renacimiento tomista español, no sólo como intelectual, sino que también como hombre de acción. Por esto no se puede omitir el mencionar. como complemento de su obra, la fundación en Sevilla del Colegio de Sto. Tomás el día 28 de noviembre de 1517. Acaece esto en la plenitud de su pontificado y poco después de acabarse de imprimir su libro de las "Novarum defensionum..." que lo fue en 8 de abril del mismo año.

No parece esto pura coincidencia, pues este hombre que, alejado de la cátedra desde el año 1486 —¡durante más de treinta años!— termina de publica en 1517 su "Nueva defensa de Sto. Tomás", parece impulsado a escribir por algún motivo que se impone a su espíritu como una necesidad práctica o afectiva o ambas a la vez: el libro estaría destinado, sin duda, a servir de norma a la fidelidad intelectual, que el nuevo Colegio guardaría a su Sto. Patrón; ¿serviría, quizás, de libro de texto?

Desde largo tiempo acariciaba Deza la idea de la fundación de un Colegio, a la manera de otros que se fundaron en España por esta época [29]. Parece que pensó en Toro primero, en el propio convento de S. Esteban después, para lo cual obtuvo una bula de León X; fundación ésta que no se llegó a realizar. Al fin se decidió por Sevilla, para lo que obtuvo una bula de León X a 14 de noviembre de 1516. Inauguróse el Colegio con sede propia, en la fecha mencionada, en unas casas que habían pertenecido a María de Padilla. "cerca del postigo del carbón, cabe las Atarazanas, frente al Alcázar real" [30].

El Colegio estaba destinado a formar, además del estudiante corriente, a maestros y religiosos doctos, cuya ocupación constante fuera el estudio. Establecido durante el generalato del Card. Vico Cayetano, fue elevado por su sucesor, el español Fray García de Loaysa, a Estudio General de la Orden.

Deza otorga sus segundas "Constituciones latinas" a 11 de julio de 1522.

Consiguió el colegio ser equiparado a Salamanca para los grados ecle-

29. Muchos fueron los Colegios que se fundaron en España en las propias ciudades universitarias y aun en las nuevas universidades, por esta época, finales del s. XV y principios del s. XVI: entre otros en 1498 la Universidad de Alcalá por Cisneros; la de Sigüenza en 1471; la de Valencia en 1494.

30. Escritura de fundación transcrita por DIEGO IGNACIO DE GÓNGORA en su libro *Historia del Colegio Mayor de Sto. Tomás en Sevilla,* con un prólogo del Card. Z. González, Sevilla E. Rasco. 1890. Es la obra base para la historia del Colegio. Es el título de la obra impresa, pues la misma se halla manuscrita en la "Bibliotheca Colombina" de Sevilla.

siásticos, por Real provisión de Carlos V, 10 de febrero de 1541: y para toda clase y condición de estudiantes en 1575[31].

Sostuvo durante el s. XVII rivalidades con el Colegio de Sta. María de Jesús, fundado en 1504 por Maese Rodrigo de Santaella[32] y luego Universidad de Sevilla, por causa del empleo del título de Universidad.

El edificio era capaz y suntuoso, y poseía hermosas obras de arte: entre otras el famoso lienzo de Zurbarán, la Apoteosis de Sto. Tomás. Destruído el edificio y trasladadas a Francia algunas obras de arte, por causa de la invasión napoleónica, de nuevo se volvieron a abrir las aulas del Colegio, después de terminada su restauración en 1815.

Recuperado más tarde el cuadro de Zurbarán, figura hoy en el museo Provincial de Sevilla.

Finalmente desapareció el Colegio, como institución, en el año 1835, con motivo de la conocida persecución religiosa y desamortización de bienes eclesiásticos del s. XIX. El edificio fue destinado a cuartel.

---

31. Hay, además, bibliografía importante sobre el Colegio: *Historia de la Orden de Predicadores*, por el Obispo de Monópoli, parte IV, p. 117 s. ORTIZ DE ZÚÑIGA: *Anales*, t. III. l. XIII-XIV. VICENTE DE LA FUENTE: *Historia de las Universidades de España*, t. II. p. 73 s. (aportados por COTARELO, p. 277, nota 1). VENANCIO CARRO: *La Teología y los teólogos juristas españoles ante la Conquista de América*, Madrid. 1944, t. I, p. 350.

32. Véase M. BATAILLON: *Erasmo y España*, vol. I, p. 98.

SEGUNDA PARTE

LA OBRA MAESTRA DE TEOLOGIA DE FRAY DIEGO DE DEZA

Concluímos en la p. 41 que la teología de Deza está contenida en su obra magistral y única en su género, del mismo autor, que ha llegado hasta nosotros, la "Novarum defensionum doctrinae angelici doctoris beati Thomae de Aquino..." Por eso y de una vez para siempre hacemos notar que el presente estudio sobre la teología de la Fe en Deza quedará circunscrito a la mencionada obra, pues los restantes escritos del mismo autor carecen de peso suficiente, al menos por lo que a la fe se refiere, para merecer ser tenidos en cuenta.

Capítulo I

EL TEXTO Y EL METODO DE LAS "NOVARUM DEFENSIONUM..."

1. DESCRIPCION MATERIAL DE LA OBRA

La obra lleva por título: "Didaci Deza Archiepiscopi Hispalensis novarum defensionum..." —véase p. 38— y es, sin duda, edición única. Consta —como viene indicado ya en la p. 38— de tres volúmenes. Sus dimensiones son 28,5 × 21 cms..

Hemos tenido ocasión de comprobar la existencia de la mencionada obra en la "Bibliotheca Colombina" de Sevilla (impresos), sigla, 8, 5, 25-27. Donde hay un ejemplar hermosísimo en perfecto estado de conservación.

En la Biblioteca de la Universidad de Sevilla hay dos ejemplares completos de la misma obra y algún libro por separado.

Hay también un ejemplar de la obra en la B. N. de Madrid: Sección R. 20754 - 7.

Existe un ejemplar casi completo en la Biblioteca de la Universidad de Barcelona, en el que faltan las primeras páginas hasta el folio 8 inclusive del segundo volumen —sigla: B/11/1/12-13; B/11/1/18.

No es fácil encontrar la obra completa: en las Bibliotecas de París, por ejemplo, no creemos exista ningún ejemplar, pues fue infructuosa una búsqueda bastante detenida que tuvimos ocasión de efectuar hace años.

La edición es en letra gótica de muy buena impresión, pero difícil de leer por causa de las muchas abreviaturas. Naturalmente, carece además de distinciones tipográficas y la puntuación resulta arbitraria para nosotros.

El contenido del primer volumen es el siguiente:

1) Una "Tabula quaestionum et conclusionum primi libri defensionum theologiae divi doctoris Thomae de Aquino."

En esta "Tabula" figuran, además del prólogo, la división en Distinciones, cuestiones y conclusiones, y el enunciado de las cuestiones y conclusiones.

Sigue luego el título portada, cuyo texto puede verse en la p. 38.

2) En el fol. 1 (v.) hay una especie de prólogo presentación de la obra bajo el siguiente título: "Rainaldus monsaureus siculus netinus cephaloeditanus episcopus lectori S. P. D."

3) En el fol. 2 (r.) empieza el texto de la obra con el título: "Prologi Didaci Deza archiepiscopi hispalensis novarum defensionum doctrinae angelici doctoris beati Thomae de Aquino super primo libro sententiarum quaestiones profundissimae ac utilissimae feliciter incipiunt."

4) Sigue el texto del primer libro hasta el fol. 305 (r), compuesto de 47 "distinctiones", con un colofón final: "Didaci Deza... quaestiones profundissimae... feliciter finiunt."

5) En el fol. I (r) y (v), de numeración romana, se halla el prólogo de Juan de Victoria[1]: "Fratris Ioannis de Victoria O. P. in primum sententiarum librum a revmo. dno. domino Didaco Deza hispalensi archiepiscopo ex praefato ordine assumpto nuper editum praefatio ad sanae doctrinae professores"[2].

---

1. Juan de Victoria fue consiliario del Colegio de Sto. Tomás y estuvo presente en la inauguración del Colegio que efectuó Deza el 28 de noviembre de 1517. (Véase COTARELO, o. c., pp. 226-267).

2. Da la impresión que los folios con numeración romana fueron impresos aparte, pues la obra queda terminada con el colofón del último folio, 305,

6) Desde el fol. II (r) hasta el fol. XXXVI (v) hay un índice analítico por orden alfabético.

7) En los fol. XXXVII (r) —XXXVIII hay unas correcciones por orden de las Distinciones bajo este título: "Si quid autem in hoc opere deesse de his quae ad integritatem operis necessaria videbuntur ut nonnullorum argumentorum solutiones, aut etiam impressorum incuria aliqua addita, ablata seu mutata lector diligens repererit, quae vel intellectum difficilem, vel forte contrariam menti Reverendissimi auctoris sententiam gignat: omnia per originale opus coram dominatione sua Reverendissima emendata et posita in fine sunt totius libri per Distinctiones, quaestiones, folia, columnas ac lineas notata."

Y sin más termina el primer volumen y el primer libro.

El segundo volumen empieza así: "Didaci Deza archiepiscopi hispalensis novarum defensionum doctrinae angelici doctoris beati Thomae de Aquino super secundo libro sententiarum quaestiones profundissimae ac utilissimae feliciter incipiunt." Al final hay una "Tabula quaestionum."

Contiene éste el Comentario al segundo libro de las Sentencias 44 "Distinctiones", y consta de 272 folios.

Hay al final una protestación de fe católica que no se encuentra en el primero: "At si quid fortasse in hoc secundo libro aut in primo ex lapsu excidit linguae aut quomodolibet aliter divinis et fidei catholicae non consentaneum documentis: ex nunc illud revoco et irritum esse volo, meque sacrosanctae Romanae ecclesiae, pro cuius fide sanguinem fundere paratus sum, in omnibus et singulis dictis atque scriptis meis subiicio. Finis."

Y termina con una especie de colofón habitual: "Didaci Deza archiepiscopi..." como en el primer libro.

Ni éste ni el primer volumen llevan fecha alguna [3].

El tercer volumen empieza por la "tabula quaestionum" del libro 3.° En el fol. 130 hay una "tabula quaestionum" del libro 4.° [4].

El tercer libro consta de 128 folios, y el cuarto, de 238.

Ambos libros tienen las "portadas" y "colofones" habituales en cada uno de los libros de Deza en su Comentario a las Sentencias.

---

numeración arábiga. Parece una confirmación de lo dicho que en el ejemplar de la "Bibliotheca Colombina" estas hojas vayan encuadernadas al principio del volumen.

3. La composición del primer volumen es anterior al año 1511, fecha de la muerte del prologuista Monsaureus. He ahí lo que escribe al final de su prólogo: "Orandus autem est Deus ut ei —Deza— (sicut iam proposuit) ad absolvendos tres reliquos libros prosperum vitae curriculum largiatur."

4. Las "tabulae quaestionum" no existen en el ejemplar de la Biblioteca de la Universidad de Barcelona, pero sí en el de la Colombina de Sevilla. Todo

Contiene, pues, este volumen el Comentario a los libros tercero y cuarto de las Sentencias. El tercero tiene 36 "Distinctiones" y el cuarto, 50 "Distinctiones".

Al final del libro cuarto, último de la obra, y al final de la D. 50, unido al texto del art. 4.º, se lee: "Finiuntque libri quatri Sententiarum quaestiones, post primi, secundi et tertii quaestiones disputatas ac consummationem totius operis praeconcepti, quod coeptum fuit ad Dei Omnipotentis gloriam et sancti doctris Thomae de Aquino honorem et doctrinae suae veridicae contra adversarios defensionem. Finitum est autem sexta die martii in vigilia eiusdem sancti Doctoris eximii anno Domini millesimo quingentesimo decimo septimo. Cuius operis omnia et singula dicta et scripta submitto determinationi et castigationi sanctissimi domini nostri Papae et sacrosanctae Romanae Ecclesiae, cuius fidem et oboedientiam me inconcusse tenere profiteor, usque etiam ad sanguinis effusionem, si libeat. Sit Deus in donis suis et benedictus per saecula. Amén." Sigue el pie de imprenta: "Impressum hispali arte et ingenio Iacobi Kronberger alemani, anno christianae salutis millesimo quingentesimo decimo septimo, sexto idus aprilis."

La fecha que pone Deza se debe referir a la terminación de la obra. El mismo Iacobi Kronberger es el editor —véase p. 39— de las "Defensiones ab impugnationibus magistri Nicolai de Lyra magistrique Mathiae propugnatoris sui..." y en el mismo año 1517. Este pie de imprenta es del ejemplar de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla. También es el impresor el mismo Kronberger del "Missale secundum usum almae Ecclesiae hispalensis". Sevilla 1520 —v. p. 41.

No creemos exista otra edición de los Comentarios Hispalenses de Deza, pues no aparece en biblioteca alguna y caso de haber existido sería posterior a la descrita y probablemente menos rara; tampoco encontramos mención escrita sobre este particular.

Los ejemplares consultados en distintas bibliotecas pertenecen todos a la misma edición —v. p. 47 y 48.

2. METODO DE DEZA EN LA EXPOSICION DEL ASUNTO

Acabamos de reseñar la división de la obra en Libros y de éstos a su vez en Distinciones; queda asimismo indicado el número de distinciones de cada libro.

---

parece indicar que los "libros" eran editados por separado empezando con las "portadas" reseñadas y terminando con los "colofones" ya transcritos, luego se encuadernaban añadiendo las "tabulae", etc.

Al final del tercer volumen, en el ejemplar de la Biblioteca de la Universidad de Barcelona, hay una especie de "fe de erratas" manuscrita parecida a la reseñada del primer volumen. Vide supra.

Tanto en el número de "Distinctiones" como en sus títulos sigue de cerca a Capreolo y a Sto. Tomás [5].

En la división de la Distinción en "quaestiones" y en la formulación de las "conclusiones" es algo más original.

Subdivide las "Distinctiones" en "quaestiones". El número de "quaestiones" incluídas en cada Distinción puede ser notablemente distinto, desde una hasta el máximo de seis: interesante, si se tiene en cuenta que las cuestiones distintas equivalen con frecuencia a diferentes Distinciones al menos en cuanto al contenido.

Algo parecido ocurre dentro de la misma "quaestio" con el número de conclusiones, que es variable.

Ejemplos de lo primero: en el l. I, D. II hay una sola "quaestio": "Utrum in divinis Unus Deus sit Tres Personae", y una sola "conclusio"; conclusio 1.ª: "Tres personae divinae sunt unus Deus et contra." En cambio en el l. I, D. III hay seis cuestiones y en el l. IV, D. XLIX hay también seis cuestiones, casos ambos de número máximo. Como término medio suele haber en cada Distinción de una a tres cuestiones, abundando las Distinciones que constan de una sola "quaestio".

Las "conclusiones" en cada cuestión suelen ser varias: raras veces una sola, como en el ejemplo citado, l. I, D. II. Con bastante frecuencia hay en una "quaestio" de tres a cuatro "conclusiones" y, en contadísimas ocasiones, pasan de cinco. Hay un ejemplo de ocho, l. I, D. XXXI, q. III; otro de diez, l. II, D. III, q. II y otro de ocho, l. III, D. XXVII-XXX.

El ejemplo últimamente citado es otra muestra, además, de cómo Deza, manteniendo una numeración correspondiente sustancialmente a la de Capreolo, une algunas veces varias "Distinctiones" explicándolas bajo una o varias "quaestiones" [6]. En el ejemplo citado lo hace bajo una sola "quaestio". Se dan además otros ejemplos donde el número de "Distinctiones" unidas es superior a los dados, así: l. IV, Distinctio XXXIII, viene anunciada de este modo: "Distinctio XXXIII cum novem sequentibus" y sigue luego la XLIII. *El intento es evidentemente no perder la numeración de Sto. Tomás y Capreolo, al menos con aproximación.*

---

5. Hay accidentales diferencias en la numeración de las "Distinctiones" y aún en algún enunciado. Parece que Deza se adapta más fielmente a Santo Tomás.

Así, por ejemplo, el primer libro de Capreolo consta de 45 "Distinctiones", el de Deza de 47, aunque une en una las D. 45-47; el enunciado es el mismo en ambos autores en estas Distinciones. La D. 42 del mismo libro en Capreolo corresponde al enunciado de la I "quaestio" de la D. 42-43 de Deza unidas, y la "II quaestio" del mismo lugar de Deza corresponde, en cuanto al sentido, a las D. 43-44 de Capreolo unidas. No existe en Deza la Dist. bajo el n.º 44. Los ejemplos podían repetirse indefinidamente.

6. Ejemplo citado entre las D. 45-47 de Deza y D. 45 de Capreolo.

a) *Desarrollo del asunto dentro de la "quaestio"*

Al iniciar la "Distinctio" enuncia Deza directamente la primera "quaestio" sin mentar las que van a seguir, si se dan [7], en esta forma, por ejemplo: "circa vigesimam tertiam distinctionem quaeritur utrum habitus virtutum sint homini necessarii et arguitur quod non...".

Si se trata de la segunda, la introduce así: "iterum circa vigesimam tertiam distinctionem quaeritur utrum fides theologica sit virtus et arguitur quod non...", propone entonces un argumento general en contra, por lo regular en forma silogística y breve, y prosigue: "in oppositum arguitur..." y añade a renglón seguido el argumento general en pro de su tesis, con frecuencia escriturístico [8].

Y termina el breve capítulo introductorio [9] a cada una de las "quaestiones" con la siguiente fórmula invariable: "in hac quaestione erunt quatuor articuli".

b) *Los artículos*

Los artículos empiezan siempre con las siguientes palabras: "quantum ad articulum primum...", "quantum ad articulum secundum...", etc.

α) *El artículo primero:*

Propone Deza en este artículo los enunciados escuetos de las conclusiones, de acuerdo con Capreolo, algunas veces con ligeras, aunque significativas variantes [10].

Inmediatamente después del enunciado de la conclusión, siguen las palabras "hanc conclusionem tenet Stus. Thomas in..." y a continuación las citas de los textos de Sto. Tomás. Aduce en primer lugar los correspondientes a la misma distinción, o análogos, en el Comentario del Angélico al Maestro de las Sentencias. Siguen luego otros textos, aunque sin agotar los lugares posibles. Una mayor abundancia de citas tomistas en pro de la "conclusio" la encontraremos en el artículo III.

No aporta Deza los textos, sino sólo las referencias de los lugares. Capreolo copia los textos íntegros de Sto. Tomás. Por eso el "articulus primus" es siempre brevísimo y tiene una forma estereotipada.

7. Invariablemente llama a la primera "quaestio" "quaestio prima", aunque no se siga una "secunda": lo mismo hace Capreolo.

8. V. las transcripciones de textos de Deza en el apéndice para comprobar lo dicho.

9. Este resumen introductorio a la exposición de la "quaestio", que hallamos también en Capreolo, no viene nunca incluido dentro de los artículos.

10. Más tarde se propondrán ejemplos que prueban la afirmación.

β) *El artículo segundo:*

Propone Deza en este artículo los argumentos en contra. Da principio al artículo con esta frase: "quantum ad articulum secundum arguitur contra conclusiones et quidem contra primam... arguit Durandus, Aureolus, Scotus, Gregorius de Rimini..."; ni suelen faltar: "argumenta quorumdam, argumenta aliquorum..."; y coloca detrás de estos títulos, por grupos, las objeciones de los autores correspondientes. De una manera semejante propone las objeciones contra la segunda conclusión. Item para la tercera conclusión, etc.

La clasificación de las objeciones dista mucho de ser perfecta y en algunos casos es un verdadero bosque enmarañado [11]. Volveremos luego sobre el asunto, pero podemos adelantar ahora que Deza en este artículo depende literalmente de Capreolo y puede, por tanto, utilizarse para su inteligencia la edición de Capreolo preparada por los dominicos P. Paban y Pègues [12], donde estas objeciones vienen clasificadas por autores, grupos de objeciones del mismo autor y distintas objeciones dentro del grupo. Clasificación utilísima que puede aplicarse a Deza.

Suele ser éste un artículo de mucha extensión, quizás el mayor como término medio, seguido por el tercero, cuarto y primero, pues —como se dijo— este último es siempre muy breve.

Hablaremos más tarde del contenido en general de este artículo.

γ) *El artículo tercero:*

Deza lo introduce así: "quantum ad articulum tertium primo notandum est quod, ut Stus. Thomas dicit..." Viene luego un "secundo notandum est", un tercero, un cuarto, etc. Cuatro o cinco como término me-

---

11. La complicación del texto de Deza, tipográficamente casi continuo, es en algunos casos verdaderamente extraordinaria. Esto hizo exclamar al P. Matías García en su trabajo de "La Ciencia Tomista" sobre Deza —ya citado— que el artículo segundo de éste "es un caos, un horrendo caos" y que no sabe como Deza "no se ha vuelto loco". El P. García tendría razón si Deza no hubiese copiado este artículo de Capreolo, y Capreolo, a su vez, de Durando y Aureolo, como autores fundamentales. Para comprobar lo dicho lea el lector el primer párrafo del art. 2.°, l. III, D. XXIII, q. I, que transcribimos en el apéndice I. Podrá apreciar allí la complicación, al tiempo que la dependencia de Capreolo.

12. Esta moderna edición, si la comparamos con las otras ediciones de Capreolo, fue preparada por los PP. C. Paban y T. Pègues, y editada en Tours en 1900 por A. Cattier. Tipográficamente viene el texto de Capreolo bien distinguido y clasificadas las objeciones. Los editores han añadido unos pocos títulos en beneficio de la clasificación. Esta labor es meritísima para la inteligencia de Capreolo y aun de Deza. Con frecuencia hemos de referirnos a esta edición de Capreolo al hablar de este autor y aun al hablar del artículo segundo de Deza.

dio[13], Deza llama a estos "notandum" o "notabile", principalmente en el artículo cuarto al resolver las objeciones, v. g. l. III, D. XXIV-XXV, art. 4.º: "ad argumenta Aureoli contra primam conclusionem... sicut in primo notabili patuit"; y así con gran frecuencia, pues cita a menudo sus "notabile" al resolver las objeciones.

En este artículo propone Deza una síntesis personal de la doctrina y desarrolla su pensamiento con abundantes citas de Sto. Tomás, sin que sean éstas exhaustivas de los textos del Santo. Es la parte más original de la obra de Deza.

De este tercer artículo dice el P. García —artículo citado—[14], que es un modelo de claridad y orden". Esta síntesis doctrinal positiva la utiliza luego en el cuarto artículo para resolver las objeciones, que hace con frecuencia en términos concisos. Hemos ya señalado que es la parte más original de la obra de Deza. Queda para luego adentrarnos más en la importancia de este artículo y relacionarlo con Capreolo. Para conocer el pensamiento de Deza, es este artículo infinitamente superior a los demás. También es fundamental el mismo artículo para apreciar la asimilación por parte de Deza de la doctrina del Aquinate, pues con frecuencia habla con las propias palabras del Santo; sienta fundamentos "ex lapicidina marmorea B. Thomae excisa et sumpta", dice Monsaureus en el Prólogo.

Por este artículo principalmente y por el siguiente ha merecido Deza su prestigio como primer impulsor del renacimiento tomista español.

δ) *El artículo cuarto:*

En este artículo resuelve Deza las objeciones, siguiendo el orden establecido en la proposición de las mismas.

Es breve y sintético en este trabajo, en parte ya hecho —como indicábamos— en la exposición de los "notandum".

Empieza el artículo invariablemente con estas palabras: "quantum ad quartum articulum respondendum est obiectionibus" y añade, por ejemplo: "et quidem ad argumenta Durandi contra primam conclusionem ad primum dicitur..."[15], o bien, "respondendum est obiectionibus adversariorum. Ad primum contra primam conclusionem"[16]. Luego viene "ad secundum, tertium", etc.

---

13. Para concretar algo, veamos algunos ejemplos: en el Prólogo, q. II el art. 3.º tiene 6 notandum breves; en q. III, en el mismo art. 3.º hay 7 relativamente largos; en el l. I, D. XVII, q. I, el articulo 3.º tiene 3 "notandum", etc. Es innecesario multiplicar los ejemplos.

14. Sólo el P. Garcia, y en el art. citado, intentó una exposición y análisis serio del contenido de la obra de Deza. Es también digno de especial mención el articulo citado del P. A. PÉREZ GOYENA.

15. L. III, D. XXIII, q. I, art. 4.

16. Prologi, q. I, art. 4.

Puede más tarde responder a otro grupo de objeciones propuestas por el mismo autor, o por otro, con cambio de numeración o sin cambio contra la misma conclusión. Puede mantener la continuación de la numeración, incluso cambiando el autor de las objeciones [17].

Resueltas las objeciones contra la primera conclusión, pasa a resolver las objeciones contra la segunda, y así sucesivamente.

Al resolver las objeciones remite con muchísima frecuencia a los "notandum". Algunas veces la solución consiste simplemente en remitir el lector al texto de algún "notandum". Con mucha frecuencia también remite a textos de Sto. Tomás o bien se expresa con sus palabras.

Este artículo es algo más breve, de ordinario, que el anterior, pero le sigue en importancia para conocimiento del pensamiento de Deza.

Es trabajo difícil seguir a los autores de las objeciones propuestas por Deza —Durando, Aureolo, Escoto con preferencia, y otros— por su lenguaje conceptualista y formalista. Basta leer con detención hasta conseguir su perfecta inteligencia los artículos segundo y cuarto de Deza, para convencerse del esfuerzo mental que, en algún caso esto supone [18]. Esfuerzo por otra parte no siempre fructuoso.

Deza, no obstante, en lo personal es más objetivo y se evade con frecuencia de la mentalidad imperante. Evidentemente se perciben en sus escritos las primeras luces de la nueva aurora del renacimiento tomista español, que se aproxima.

En las soluciones de las objeciones aparece el talento sintético de Deza, no menos que el rigor y precisión de su lenguaje muy difícil de superar.

3. INTERES DEL CONOCIMIENTO DE LA DISTRIBUCION MATERIAL

En resumen, las "Novarum defensionum" o los "Comentarios hispalenses" —como fueron llamados— acreditan a Deza de teólogo de categoría.

Queda para el resto del trabajo la oportunidad de poner de manifiesto la valía del autor.

La distribución dada es por sí sola una muestra de la influencia de Capreolo en Deza, pues es muy semejante, aun cuando este último desglose el artículo tercero de Capreolo en dos: el tercero y el cuarto.

---

17. L. III, D. XXIV-XXV, dice: "et quidem ad argumenta Aureoli contra primam conclusionem..." y termina: "et per haec patet responsio ad quintum, quod est Durandi" y continúa: "ad sextum concedimus..."

Item Prologi, q. II, art. 4.

Los lugares citados sólo sirven de ejemplos; con mínimas variantes podría servir otro lugar cualquiera correspondiente del artículo cuarto.

18. No es necesario poner ejemplos: un lugar cualquiera tomado al azar servirá para probar lo afirmado. V. además p. 53, nota 12.

Con lo que queda dicho puede el lector abordar el texto de Deza seguro de no perderse en la tupidez de su imperfecta distribución material, defecto por otra parte común a casi todos los autores de su época. La presentación tipográfica y la distribución de la materia ayudan en modo inapreciable a la inteligencia del asunto tratado.

El que sólo tiene el hábito del libro moderno no alcanza a percatarse de la muralla que se interpone entre el lector y el autor a causa de la imperfecta presentación y distribución material de la obra.

Con lo dicho queda resuelta en principio esta dificultad. Es hora de que pasemos a considerar el contenido de la obra, al menos en cuanto a sus fuentes y a su orientación fundamental, el tomismo, o como en su época se concebía, la defensa de Sto. Tomás.

Capítulo II

DEZA Y SANTO TOMAS

1. TOMISMO DE DEZA

Es superfluo el epígrafe y su desarrollo, en un significado general, si se conoce algo de la vida y de los escritos de nuestro autor.

Merece la pena, sin embargo, precisar algunos puntos sobre el tema. Conocido es el éxito que tuvo la "via nova" [19] en Europa durante los siglos XIV y XV. Según Grabmann [20], G. de Ockam —el "venerabilis inceptor"— fue "sin duda alguna el pensador que ejerció mayor influencia desde comienzos del s. XIV hasta Lutero, en el movimiento científico y religioso de estas dos centurias".

La nueva corriente desempeñó, en la profunda crisis espiritual, que se inicia en el s. XIV [21], el papel de sustrato filosófico, y se extendió a todos los grandes centros del saber de la época. Ockam, alumno de Oxford primero, profesor en París más tarde, se refugia en la Corte de Luis de Baviera donde muere a mitades del s. XIV. La difusión de las nuevas ideas fue a la vez causa y efecto de que el nominalismo encontrara [22] "acep-

19. GRABMANN: *Historia de la Teología*, p. 117, ed. española.

20. ID., p. 139.

21. Sobre la crisis del s. XIV, véase A. LANG en *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14 Ihrts*. Münster, 1931, pp. 17-20.

22. GRABMANN, *o. c.*, p. 140 — GANDILLAC, M. DE: *Ockam et la "via moderna"* en "Histoire de l'Église". Bloud et Gay, 1951, vol. XIII, cap. IV, pp. 417-473. Donde se hallará abundante bibliografía en las primeras notas del capítulo.

tación y gran número de partidarios en Inglaterra, en la Universidad de París y en Alemania, de manera que con razón se puede afirmar que la llamada "vía moderna" obtuvo la hegemonía del pensamiento en no pocas Universidades de Europa durante los siglos XIV y XV."

Por eso los autores nominales —además de Ockam, Pedro Aureolo († 1322) [23], Nicolás de Autrecourt, Gregorio de Rimini († 1358) y Gabriel Biel († 1495), entre otros— son refutados con frecuencia por la escuela tomista como sus principales adversarios. De la facultad de Artes de la Universidad de París pasó el nominalismo a Alemania, donde tuvo preponderancia y se implantó en la mayoría de universidades: Viena, Erfurt, Heidelberg, Basilea, Friburgo [24] y llegó a ser recomendado por los Obispos electores de las ciudades del Rhin, con preferencia a los antiguos escolásticos.

No se limitó la influencia nominalista a la Europa mencionada, sino que la nueva corriente llegó también a España [25], a la propia Universidad de Salamanca. En el acta de aprobación por el Claustro de Salamanca de los Estatutos del 13 de octubre de 1538 estaban presentes, entre otros catedráticos, el "Maestro Gregorio Gallo, catedrático de cátedra de Gregorio de Aremino" [26].

Anteriormente en el acta del Claustro pleno, 2 de octubre de 1508, se decidió la implantación de una cátedra de nominales. En la misma acta se afirma, además, "que —hasta entonces— no les consentían leer". La cátedra se funda por rivalidad con Alcalá, recién fundada por Cisneros, donde se leían nominales. V. Beltrán de Heredia, art. c., p. 73.

De esto se deduce, aunque no con certeza, pero sí con gran probabilidad, que tales cátedras no existían en la época de la docencia de Deza. En los Estatutos de 26 de octubre de 1561 se lee: "en la cátedra de no-

---

23. Aureolo es mencionado por algunos como precursor del nominalismo. Véase KOCH, J.: *Durandus de S. Porciano, O. P. Forchungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Iahrhunderts,* en "Beiträge zu Geschichte der Philosophie des Mittelalters." Band. XXV, 1927, Münster, pp. 196 ss. Véase también GANDILLAC, o. c., p. 446.

24. GRABMANN, o. c., p. 143.

25. V. BELTRÁN DE HEREDIA: *Accidentada y efímera aparición del nominalismo en Salamanca,* "La Ciencia Tomista" 62 (1942) 68-101. se cita a Deza pp. 72-76.

STEGMULLER: *Gratia sanans zum Schicksal der Augustinismus in der Salmantizenserschule,* separata, pp. 405-406.

Propone a Deza como a defensor en España del tomismo por medio de Capreolo, aunque en alguna tesis de la gracia hubiera el último recibido influencias de Gregorio de Rimini, que comunicó a Deza.

26. ENRIQUE ESPERABÉ ARTEAGA: *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca.* T. I. p. 139.

minal... lea el catedrático un autor nominal como Gabriel o Marsilio y permitimos pueda leer Durando este ad vota audientium"[27].

Sobre la representación antitomista del nominalismo no es necesario insistir aquí.

Dos autores refutados también por Capreolo y por Deza son Durando y Escoto. La discrepancia del primero con Sto. Tomás es evidente, y más todavía la del segundo. En lugar oportuno hemos de hablar de los autores cuyas objeciones refuta Deza en sus "Defensiones..." y, como se verá, se encuentran Durando y Escoto entre aquellos que con mayor frecuencia menciona Deza, como opuestos a Sto. Tomás.

Conocido este aspecto del panorama intelectual de la época, no falta en el mismo —como es sabido— la presencia de una poderosa escuela tomista. No es el momento que nos ocupemos de ella ni de sus representantes fuera de España.

Más tarde hemos de hablar del "Princeps Thomistarum", Juan Capreolo († 1444), a quien Deza tiene por fuente única. Un nombre conspicuo en el tomismo español anterior a Deza es Juan de Torquemada o de Turrecremata († 1468), no obstante no parece depender Deza del tomismo español, sino de Capreolo, como luego se ha de ver con sobreabundancia[28].

2. LUGAR CRONOLOGICO DE DEZA EN EL TOMISMO ESPAÑOL

Sin duda merece Deza el primer lugar, al menos cronológicamente, en esta representación —dentro del puro escolasticismo— de la escuela tomista en España y por eso habría que enmendar el lugar común, que hallamos corrientemente en obras de carácter general, de que Francisco de Vitoria es el padre de toda la escolástica española de los siglos XVI y XVII[29].

Pasemos por alto algún tilde de nominalismo, que quizás podríamos encontrar en ambos. En Deza consta por lo que acabamos de decir y en Vitoria, según el P. Beltrán de Heredia, debido a haber asistido en París a cursos de profesores influídos por esta escuela[30]. La comparación entre Vitoria y Deza, por lo que a teología especulativa se refiere, resulta sin duda favorable a este último, metafísico profundo y sutil, con expresión que esculpe en fondo y forma el rigor del lenguaje del An-

27. ID. t. I, p. 217.

28. Se ha dicho ya en la p. 57, nota 25.

29. V. GRABMANN, *o. c.*, p. 190.

Item. KLIMKE, FRIDERICUS, S. I.: *Instituciones historiae philosophie*. Vol. I. Romae, 1923, p. 274, quien, por otra parte, menciona a Deza en la pág. 273.

VILLOSLADA, *La Universidad de París...*, pp. 302, 303.

30. En KLIMKE, o. c., se dice que por decreto de Luis XI —3 de marzo de 1474— fue prohibido el nominalismo en París.

gélico. Vitoria, en cambio, mentalidad esencialmente práctica, moralista y jurista preferentemente, se lanza con ardor siempre que se le presenta la oportunidad, por este camino.

Queda, sin embargo, la preferencia cronológica por Deza, que explicó en puro tomismo en la Universidad de Salamanca, antes que el propio Vitoria, y que coadyuvó a implantar el uso de la *Suma*, por primera vez en España, en la Universidad de Sevilla en 1508 [31].

Sea lo que fuere de este pugilato con Vitoria, corresponde a Deza la publicación en España de las "Novarum Defensionum", en 1517. Según Klimke, Vitoria empieza su docencia en Salamanca en 1526 y termina en 1544 [32].

La ejecutoria tomista de Deza, que tantos y diversos testimonios le asignan, queda confirmada por la fundación del Colegio de Sto. Tomás en Sevilla [33].

3. TOMISMO DE DEZA Y "LAS NOVARUM DEFENSIONUM..."

Hasta aquí hemos aportado en pro del tomismo de Deza pruebas preferentemente externas y generales, merece la pena de que busquemos la

31. El P. BELTRÁN DE HEREDIA, en *Los manuscritos del maestro Fray Fco. de Vitoria,* en 1928, bajo el título: "Sustitución de las "Sentencias" por la "Suma" en la enseñanza de la teología", pp. 3 ss., explica detalladamente el paso de un autor a otro en la Universidad de Salamanca. Tránsito que inicia Vitoria en 1526, probablemente, y con certeza en 1534 —Comentarios a la II, IIae.

Como se desprende del artículo del P. Beltrán, la sustitución fue lenta e intervino varias veces la Universidad "tolerando" el tránsito, que nunca prohibió en forma absoluta. Había las cátedras normales de "prima" y "vísperas" donde se explicaba el Maestro de las Sentencias, de acuerdo con los Estatutos; había también la catedrilla de Santo Tomás, la de Escoto, y la de los nominales.

El P. BELTRÁN DE HEREDIA en el artículo citado: *Accidentada y efímera aparición del nominalismo en España,* pp. 72 y 77, señala la parte que le cupo a Deza en la implantación de la *Suma,* como texto único, en la Universidad de Sevilla por Santaella. Deza había sido nombrado Arzobispo de Sevilla poco antes de la fundación de esta Universidad.

STEGMÜLLER, FEDERICO: *Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela Salmantina,* Biblioteca Balmes, 1934, serie II, vol. X, pp. 10-13; idem, p. 14; ibid. p. 23. Dice en la p. 10: "el testigo más calificado del tomismo previtoriano en España es tal vez Diego de Deza".

El Cardenal F. EHRLE en la obra *Los manuscritos Vaticanos de los teólogos salmantinos del s. XVI,* p. 8, dice: "Hasta 1561, año de la reforma de los Estatutos, no entró oficialmente en Salamanca la Suma Teología, por lo menos para las lecciones, en sustitución del libro de las Sentencias." Edición española por el P. March, S. I. Madrid, 1930.

VILLOSLADA, RICARDO, G., *o. c.,* p. 303, 353.

32. Véase *o. c.,* p. 274, vol. I.

33. Véase p. 44 de nuestro trabajo.

confirmación de nuestro aserto en las propias obras de Deza[34]. Interesa hacer notar, en primer lugar, que Diego de Deza escribe sobre la pauta de Capreolo y éste titula su obra: *Defensiones theologiae divi Tomae Aquinatis*... Item, la edición de Venecia[35] por Matías Aquario, 1589, se titula: *Fr. Ioannis Capreoli... in libros Sententiarum amplissimae quaestiones, pro tutela doctrinae Sancti Thomae*...

La profesión de tomismo es, además, expresa en Capreolo, pues en el prólogo de su Comentario, antes de fijar las conclusiones del primer artículo, escribe: "sed antequam ad conclusiones veniam, praemitto unum, quod per totam lecturam habere volo supposito, et est quod nihil de proprio intendo influere, sed solum opiniones, quae mihi videntur de mente Scti. Thomae fuisse, recitare; nec aliquas probationes adducere ad conclusiones praeter verba sua, nisi raro; obiectiones vero Aureoli, Scoti, Durandi, Ioannis de Ripa, Henrici, Guisonis de Carmelo, Garronis, Adam et aliorum Sctum. Thomam impugnantium propono locis suis adducere et solvere per dicta Scti. Thomae."

Proponiéndose los Comentarios Hispalenses de Deza la misma finalidad y siendo en España los correspondientes de Capreolo, Deza antepone parecido título, al que pone Capreolo a su obra, al principio de cada libro[36]: "Didaci Deza Archiepiscopi Hispalensis novarum defensionum

---

34. No parece probable que Deza haya conocido la obra de Cayetano, pues, aunque éste comentó a Sto. Tomás por encargo del Duque de Sforza en la Universidad de Pavía en 1497, su comentario a la I parte de la *Suma* aparece en Roma en 1507, a la Ia., IIae. en Roma en 1511, a la IIa., IIae. en 1517, a la III pars en 1520.

Deza editó su libro como fruto de su docencia en Salamanca y debió necesitar bastante tiempo para preparar la edición, que se termina en Sevilla en 1517. Puede, además, darse por cierto, que los cuatro libros de su obra aparecieron por separado, pues en la presentación de la obra que hace Rainaldo bajo este titulo: "Rainaldus Monsaureus siculus netinus cephaloeditanus episcopus lectori S.P.D.", dice al terminar: "orandus est autem Deus ut ei, sicut iam proposuit, ad absolvendos tres reliquos libros prosperum vitae curriculum largiatur. Ad quos si lector, ut spero, perveneris".

Estas palabras hacen suponer que medió tiempo entre la publicación de los distintos libros.

Monsaureus, prologuista del primer volumen, murió en 1511. Por otra parte no debemos figurarnos el intercambio de la producción intelectual tan fácil como ahora. De todo ello concluímos que Deza no pudo recibir fácilmente influencia de los escritos de Cayetano.

Hubo entre ellos comunicación oficial, pues el colegio de Sto. Tomás de Sevilla fue instituido durante el generalato del C. Cayetano —véase p. 44—. Es interesante tener presente, además, que la estructura de ambas obras es totalmente distinta.

Los datos históricos sobre Cayetano están tomados del D. T. C., t. II, c. 1313 ss.

35. Este es el titulo de la edición de la obra de Paban-Pègues, Tours, 1900.

36. Véase p. 47 y 38 de este trabajo.

doctrinae angelici doctoris beati Thomae de Aquino..." Estas Defensiones son "nuevas" con relación a las de Capreolo.

No es posible adoptar una más formal posición tomista.

Por si esto no bastara, en la presentación de la obra ya citada que hace Rainaldo Monsaureus[37], se dice que muchos impugnan la doctrina de Santo Tomás, pero que lo mismo sucedió a otros eximios varones, Platón, Aristóteles, Jerónimo, por causa de la envidia, pero esto ha reportado beneficios a los estudiosos de la Sda. Teología, pues se constituyeron defensores de Sto. Tomás: "Herveus Brito, Petrus Paludensis, Ioannes parthenopeus, Ioannes parisiensis, Nicolaus Trivet, Tomas Sutton, anglici, et Durandus iunior...[38] Post quos Ioannes Capreolus, Tholosanus", quien, según Rainaldo, en París —donde estudió el propio Rainaldo— se creía que nadie "ad penetralia sancti Thomae posse pervenire nisi Capreolus ianuas aperiret". A pesar de todo —prosigue el propio Rainaldo— tiene Capreolo algunas deficiencias, las cuales Deza, "consumatissimus sacrae eruditionis doctor", supera; quien, además, "nostras tenebras effugavit: librum enim composuit ac edidit in quo sensus praedicti divi doctoris qui hactenus latuerant, ante oculos collocantur". Prosigue los elogios de Deza con palabras ponderativas y analiza luego comparativamente, uno a uno, los artículos de Deza y Capreolo.

Al terminar renueva la comparación general entre ambos, favorable a Deza, y llega a decir entre otras cosas: "Ille idem —Capreolus— nonnumquam quibusdam visus est sine Thoma militare. Hic solius Thomae explicato vexillo omnes hostium conatos reddit inanes." Y da fin a la presentación de la obra con las palabras citadas en la p. 60, n. 34.

---

37. Rainaldus Monsaureus, o también Reginaldus de Montoro o de Monteauro, y Landolina por su madre, nació en Neti (Sicilia) y fue obispo de Cefalú (Sicilia), 12 octubre 1496. De la orden de predicadores, fue profesor en la universidad de Salamanca y en el convento de San Esteban. Murió en 1511. Además de alguna obrita teológica y de la oración fúnebre del príncipe D. Juan, hijo de los Reyes Católicos, compuso *Scripta in IV libros Sententiarum*. Véase Gans, *Series episcoporum;* Eubel, Chevalier, Quetif-Eckard, II, 24, a; Fabricius, VI, 122-123; Hain's III, 1, 1548. Con seguridad hubo amistad antigua y duradera entre ambos, Monsaureus y Deza.

38. Nerveo Natal o Nédéllec († 1323); Pedro de Palude, patriarca de Jerusalén († 1342); Juan de Nápoles († 1336); Juan Quidort de París († 1306); Nicolás de Trivet († 1324); Tomás Sutton, llamado ánglico († después del 1300); Durandello.

Esta es la transcripción de los correspondientes nombres del prólogo de Monsaureus.

Para una breve noticia sobre estos autores, v. Grabman, *Historia de la teología,* p. 118 ss. "La escuela tomista." Al final de la obra se da una bibliografía donde abundan las monografías. También pueden interesar: Koch, obra citada, particularmente para Durandello. Asimismo Lang, en sus notas biográficas a la exposición de la doctrina, en la obra citada; Ehrle, para Sutton, "Dict. Théol. Catholique".

Por otra parte, en su prefacio al primer libro de Deza, Juan de Victoria, O. P., quien además confeccionó su índice analítico —"ego denique... materias primi libri per ordinem aplhabeti degessi indicem quae apposui singulis, quo facilius desiderata quaesitaque inveniri queant"—, nos dice que Capreolo "certamen primus aggressus est" por la causa tomista, pero que "felice hac nostra aetate reverendissimus hispalensis Didacus Deza... divina nobis gratia datus est", y después de unos elogios encomiásticos de Deza como defensor e intérprete de Sto. Tomás, añade: "neque scripta sancti Doctoris legentibus ambiguum iam occurret aut quid doctor sentiat dubitare fas erit quando in nostri hispalensis lucubrationibus cuncta plana et enucleata Doctoris sancti dogmata reperiuntur" [39].

La íntegra fidelidad de Deza a Sto. Tomás, mejor dicho, su entrega total al pensamiento del Angélico queda, además, demostrada por la confección total de la obra, que consiste sustancialmente en un tejido de textos tomistas; basta para esto leer cualquiera de los fragmentos que se publican en el apéndice y compararlos con la correspondiente doctrina de Sto. Tomás [40].

4. TOMISMO DE DEZA EN SU OBRA: "DEFENSORIUM... THOMAE AQUINATIS CONTRA INVECTIVAS MATHIAE DORINCK..."

Hemos ya reseñado esta breve obra de Deza, cuyo título es: *Defensorium doctoris angelici divi Thomae Aquinatis...* [41]. Mondragón dice en su prólogo que muchos escriben contra Sto. Tomás, "iam enim non Ioahnnem Scotum aut Durandum", sino también otros. Deza —prosigue Mondragón— sale en defensa de Sto. Tomás: "frater Iacobus Decius hispalensis archiepiscopus [42] defensiones edidit pro Paulo Burgense quatenus ille doctrinam sancti Thomae tuetur et observat."

---

39. Juan de Victoria usa un lenguaje muy retórico en su prefacio.
Parece, además, deducirse de las últimas líneas de su prólogo que fue en algún modo discípulo de Deza, pues escribe: "ego denique ut mihi et condiscipulis proficientibus qualicumque labore meo consulerem materias primi libri..." ¿Significa acaso esto que el libro se usó en el Colegio de Sto. Tomás de Sevilla?

40. Esta fidelidad a la doctrina tomista no significa perfecta identidad, como no lo significa en ningún tomista, sea que la discrepancia de Deza en algún punto se deba a manifiesta posición personal, sea a determinado criterio de interpretación: por ejemplo, II Sent. D. XXVIIII-XXIX, concl. II; IV Sent. D. V-VI, concl. I. — Compárense estos lugares con los respectivos de Sto. Tomás y con su doctrina.

41. Véase p. 39.

42. Mondragón llama aquí a Deza "Iacobus". ¿Tendrá esto alguna relación con la acusación que se hizo a Deza de "marrano", es decir, de ser de

El propio Deza, en su epístola al Cardenal Mendoza, dice que "coeptum pro Scto. Thoma adivi certamen..." y que sólo se ocupará de lo que afecta a Sto. Tomás en la defensa de los escritos de Paulo Burgense; "quae causam sancti Thomae tangere visa sunt, coetera... intacta reliqui" (texto al final de la epístola al Cardenal Mendoza).

Todo el contenido de la epístola de Deza al Card. Mendoza no significa otra cosa, sino señalar la finalidad de su libro, la defensa de Santo Tomás.

Lo mismo muestra el contenido de la obra, que es más teológico que escriturístico, aunque proceda éste de la interpretación de algunos textos del antiguo y nuevo Testamento. Se tratan cuestiones importantes, como la gracia, ciencia de Cristo, etc., siempre según el pensamiento tomista.

Si se tiene en cuenta que la primera edición de la obra es de 1491, el tomismo de Deza es muy anterior a sus "Novarum defensionum..." [43].

Capítulo III

DEZA Y CAPREOLO. SUS ADVERSARIOS

I. — DEZA Y CAPREOLO

1. SU DEPENDENCIA DE CAPREOLO

Por lo que llevamos dicho al hablar en el párrafo anterior del tomismo de Deza, queda ya esencialmente resuelta la cuestión de la relación de dependencia entre Capreolo y Deza, pues el tomismo de Deza depende del de Capreolo [44]. Interesa, sin embargo, analizar más detalladamente esta dependencia: pues, además de facilitar la comprensión de Deza y

procedencia judía? También Pablo de Burgos era de origen judío.

No suele "Iacobus" figurar entre los nombres de Deza.

43. La edición lleva dos títulos: uno en la portada y otro inmediatamente antes de la epístola en la que dedica Deza, todavía no obispo, la obra al Cardenal Mendoza, arzobispo de Toledo († 1495). Esta obra fue editada también en París, v. p. 39.

Es interesante saber que la obra fue editada antes en España, según hace constar Mondragón. Deza era entonces preceptor del príncipe D. Juan —"serenissimi ac magni hispaniarum principis praeceptor"—, según se dice en el "proemium" a la epístola al Card. Mendoza.

44. V. pp. 58, 60 y ss.

de esclarecer un tópico histórico, del juicio que se forme sobre la misma depende el valor que se asigna a la obra teológica de Deza.

La dependencia de Capreolo es evidente y viene explícitamente consignada por los historiadores y especialistas, mencionaremos algunos: Nicolás Antonio al hablar de su obra escribe: "Novarum defensionum doctoris angelici divi Thomae... scilicet in quo Capreolus, item dominicanus, idemque doctor parisiensis celeberrimus, eamdem hanc Spartam adornans defecisse visus est, nova opera id totum supplere voluit noster in folio"[45]; Grabmann, M., en *Mittelalterliches Geistesleben* escribe: sobre las "Defensiones": "Dieses grosse Werk... ist als eine Weiterführung und Vervollständigung der defensiones des Iohannes Capreolus gedacht"[46]; Stegmüller[47]...

No es necesario proseguir, pues son más que suficientes para mostrar la dependencia de Capreolo, aparte de la comparación interna de las obras —que haremos luego—, los testimonios explícitos de los dos prologuistas de Deza: Rainaldus Monsaureus y Juan de Victoria, O. P., nada sospechosos en su admiración por Deza de querer minimizar las dotes del Maestro.

Tanto Rainaldus Monsaureus como Juan de Victoria nos presentan a Deza como un defensor eximio de las enseñanzas del Angélico que completa y perfecciona la excelente defensa de Santo Tomás hecha por Capreolo. Vamos a transcribir, todavía, algunas de sus propias frases. Dice Rainaldus Monsaureus: "post quos —otros defensores de Santo Tomás que cita— Ioannes Capreolus, Tholosanus, conditis quatuor illis Sententiarum voluminibus, tantam laudem adeptus est, ut non solum in gymnasio parisiensi multis eo duce in summos viros evadentibus fructuosi doctoris nomen meruerit, sed etiam dum ibi sacris litteris insudaremus omnium iuditio putaretur neminem ad penetralia Sancti Thomae posse pervenire nisi Capreolus ianuas aperiret" y añade: "tamen ob magnitudinem laboris arduitatemque lucubrationis, aliquando laxavit habenas minusquem caute se gessit in quibusdam, nec circumspexit omnia quae ratio assumpti operis postulabat..."

"Itaque, cum in his difficultatibus sine lumine versaremur, eminentissimus ac consummatissimus sacrae eruditionis doctor dominus Didacus Deza archipraesul hispalensis... nostras tenebras effugavit: librum enim composuit ac edidit in quo sensus praedicti divi doctoris, qui hactenus latuerant, ante oculos collocantur... Ut autem ea, de quibus agitur, facilius inveniantur et collatione facta de utrisque possit iudicium ferri, librum ipsum in tot distinctiones et distinctiones in tot quaestiones, eisdem servatis titulis, quemadmodum et Capreolus partitus est..."

45. *Bibl. Hisp. Nova*, t. I, pp. 280-281, 1783.
46. Band III, p. 399, München, 1956.
47. Obs. cs. Principalmente en p. 405 de su folleto: Gratia sanans zum Schiksal...

Explica luego la naturaleza de cada artículo y su dependencia o independencia de Capreolo. Así dice: "in primo articulo Capreoli conclusiones non omnes, sed illas solum in quas hostes tela iaculantur, nexuit et locavit... In secundo articulo quidquid adversarii obiciendo invehendoque congesserunt, simul cum Capreolo complexus est. In tertio plerumque nullum est cum Capreolo commertium... non mutuata aut usurpata aliunde, sed ex lapicidina marmorea beati Thomae excissa et sumpta. In quarto, ubi Capreolus in suo tertio articulo oppositas obiectiones solvendo acervat multa... hic auctor noster hyperbaton secans brevitate conspicua praeviis sui tertii articuli fundamentis ab omni nebula et perplexitate liberat indagantes".

Con estos textos basta para comprender la relación entre Capreolo y Deza, que el examen y comparación de las obras comprueba ser, en términos generales, bastante objetiva. El resultado de la comparación de ambos autores no modificará esencialmente la pauta que nos da Monsaureus.

Por otra parte, he ahí lo que dice Juan de Victoria en su, llamémosle, prólogo al primer libro [48]: "verum ignorantia hominum, ne dicam invidia, factum est ut, vel alienum sensum verbis doctoris —Sto. Tomás— imponant, vel nequaquam ab illo scripta sua esse confingant... in eo se maxime doctos arbitrantes quod doctioribus ignorationes aliquid audacter obiiciunt... Horum profecto egregius Capreolus certamen primus aggressus est, qui copiosius scribens contra adversariorum tela, plurima hic inde munimenta paravit. Sed felice hac nostra acetate reverendissimus hispalensis Didacus Deza... divina nobis gratia datus est qui... ut alter Iacobus academia salmanticensi humanarum divinarumque gignasia litterarum, non sine admirabili auditorum profecto, annos plurimos rexit conscius tanti in se divini muneris non est passus silentio sepeliri... Ego denique materias primi libri per ordinem alphabeti digessi indicemque apposui singulis quo facilius desiderata quaesitaque inveniri queant..." Aunque no tan clara como en "Monsaureus" aparece también aquí la dependencia de Capreolo.

Hasta aquí dos contemporáneos de Deza y conocedores de su obra. Juan de Victoria, autor del índice analítico del primer libro, estuvo presente en la inauguración del Colegio de Sto. Tomás de Sevilla. Cotarelo nos dice que fue uno de sus primeros colegiales, pues se aceptaron preferentemente hombres maduros al inaugurarlo.

---

48. V. además p. 62.

2. ¿FUE DEZA UN VULGAR PLAGIARIO?

La pregunta no carece de fundamento. Así parece afirmarlo el P. José de Sigüenza en su *Historia de la orden de San Jerónimo*[49] y así podía deducirse, en parte al menos, de alguno de los textos citados.

El signo de la solución del problema de la originalidad de Deza, que vamos a tratar de exponer y resolver con alguna profundidad en el decurso de este trabajo es fundamental para la finalidad del mismo. Si la teología de Deza no ha tenido ni personalidad ni originalidad alguna, es vana toda consecuencia que se deduzca del estudio de la misma con relación a la interpretación genuina de la mente de Sto. Tomás que es, a nuestro parecer, la conclusión más importante e inmediata a deducir.

Muy distinto es el resultado del estudio de Deza si hay personalidad en su obra, aunque dependa esencialmente de Capreolo: pues no es ya un intérprete sólo, Capreolo, el que expresa su opinión, sino dos coincidentes[50].

3. COMPARACION, EN GENERAL, DEL METODO DE AMBOS AUTORES

La respuesta a la pregunta anterior ha de ser, pues, una de las conclusiones no menos importantes del estudio de Deza.

Veamos, por la comparación de la forma expositiva de ambos autores, qué fundamento tiene la frase de Sigüenza de que Deza dispuso los trabajos de Capreolo "en otra forma algo más clara".

La comparación del método en Capreolo y Deza resulta sustancialmente de acuerdo con lo expuesto en el prólogo de Rainaldus Monsau-

---

49. Madrid, 1909, t. II, pp. 97-98.

Después del capítulo de la orden de S. Jerónimo se agitaba la cuestión "sobre el estatuto y ley —escribe Sigüenza— de no recibir confesos ni moriscos dentro de la quarta generación", se recurrió a todos los hombres doctos de España y envió la orden de S. Jerónimo al prior de Guadalupe, Fray Luis de Toledo, "al arzobispo de Sevilla don Diego de Deza, de la orden de Sto. Domingo. Tenía entonces mucho nombre por su ingenio y *por aver impreso como cosa suya los trabajos de Capreolo*. Principe de esta escuela de Sto. Tomás (viniéronle a las manos, y dispúsolas en otra forma algo más clara, y acabó de ganar con esto fama de singular teólogo escolástico)". Poco después copia Sigüenza una carta de Deza, fechada en Sevilla a 30 de junio de 1513.

Sigüenza es escritor de clara inteligencia, de la orden de S. Jerónimo, nacido en 1544? y † en 1606; su juicio, aunque exagerado, no carece de fundamento. Deza —que sepamos— nunca cita a Capreolo, ni manifiesta dependencia alguna. Seguramente esta forma de inspirarse en Capreolo molestaría a sus coetáneos. No obstante la dependencia era conocida desde un principio: véase prólogos de Monsaureus y Victoria.

50. Después veremos que Deza no siempre coincide con Capreolo.

reus[51]. Pasemos a analizarlo en su detalle, proponiendo un ejemplo concreto, para ilustrar la marcha general del proceso de exposición en uno y otro autor[52].

En cuanto a la "Distinctio". Sigue Deza a Capreolo, aunque modifica en algunos casos la división de las distinciones, sin perder la correlación esencial en numeración y asuntos: por ejemplo, en el l. III, la D. XXIII la formula Capreolo bajo una sola "quaestio" en esta forma: "utrum fides theologica sit virtus". En cambio, Deza la formula así bajo dos cuestiones: I quaestio: "utrum habitus virtutum sint homini necessarii": II quaestio: "utrum fides theologica sit virtus", segunda cuestión que Capreolo formula bajo la D. XXIV, "q. unica" así: "utrum fides sit virtus infusa a Deo".

Algunas veces Deza reúne dos o más distinciones en una e incluso llega a saltar el orden en la numeración: así en este lugar une la XXIV y XXV, y pasa inmediatamente a la XXVII. La XXIV y XXV en Deza corresponden a la XXV de Capreolo. Algo parecido ocurre en Capreolo, aunque no conserva Deza con relación al mismo una correspondencia perfecta. Véanse otros ejemplos en la p. 51.

a) *En la breve introducción*

El "arguitur quod non" es algo distinto en Capreolo, donde, por ejemplo, arguye en el lugar citado de la imperfección de la fe; Deza en cambio arguye de su irracionalidad. En cuanto al texto de escritura Capreolo aduce Eph. 2, 8-9, y Deza Rom. V.

Así se podrían repetir los ejemplos de distintos lugares de sus obras. Lo dicho es suficiente para demostrar que Deza toma su estructura de Capreolo[53].

b) *En los artículos*

Pasemos a comparar los artículos de Capreolo y Deza entre sí. Como queda dicho en la p. 52, Deza divide la "quaestio" en cuatro artículos. Capreolo la divide en tres.

α) *En el artículo primero.*

En el primer artículo proponen ambos las conclusiones sin que haya una correspondencia perfecta ni en el número[54], ni en los enunciados

---

51. Véase textos p. 64.
52. Para formarse una opinión más precisa sobre el problema, véase el Apéndice II.
53. Complétese con lo dicho en pp. 50 y ss.
54. En cuanto al número, v., v. g. Prologus quaest. I, art. 1; la conclusio IV de Capreolo no figura en Deza. En aquel lugar el artículo tiene, pues, cinco conclusiones en Deza y seis en Capreolo.

—p. 52—, pero sí una correspondencia real, aunque algunas veces con matices distintos en el sentido.

Lo mismo podría decirse con relación a los textos de Sto. Tomás que aducen para probar sus conclusiones [55]. En la prueba con textos del Angélico, en algún lugar aventaja Deza a Capreolo, por ejemplo: L. III, D. XXIII, q. II, art. 1.º Capreolo cita solamente los lugares correspondientes a la IIa. IIae. [56]. Deza, en cambio, cita además:

a) El Comentario de Sto. Tomás al Maestro de las Sentencias, en esta misma distinción.

b) La "Summa Theologica" en Ia. IIae., q. 62.

c) De Veritate, q. 14.

d) Quodlib., 6 [57].

Item en el Prólogo, q. I, a. 1.

De la comparación se sigue que hay una gran correspondencia en las citas tomistas, que traen ambos autores, para probar sus conclusiones. Los ejemplos podrían repetirse hasta la saciedad. Se puede concluir, pues, que el primer artículo de Deza está calcado en el primero de Capreolo, excepto en la formulación intencionada, alguna vez, de las conclusiones.

β) *En el artículo segundo.*

La comparación de este artículo de Deza con el correspondiente de Capreolo viene ya propuesta en la pág. 53: el resultado es de una perfecta e íntegra dependencia. *Es simplemente una copia literal.*

En este artículo ambos autores proponen objeciones extraídas de los textos de los adversarios de Sto. Tomás.

En la edición Paban-Pègues de Capreolo vienen clasificadas las objeciones —como se dijo ya—; clasificación utilísima que le proporciona singular claridad. El artículo tanto en Capreolo —al menos en su edición princeps (año 1483) [58] y aun en ediciones posteriores— como en Deza resulta

55. Compárense v.gr. los textos de las conclusiones de Deza y Capreolo, que transcribimos en el Apéndice II, p. 329.

56. V. transcripción de Deza en el I Apéndice: III Sent., D. XXIII, q. II, a. 1.

57. Aunque haya en este artículo más variedad de textos tomistas en Deza que en Capreolo, no se puede decir que sea siempre así, ni siquiera para este lugar, porque hay que completarlo:

a) con las restantes citas, en los otros artículos de la misma distinción o quaestio.

b) porque, aunque aparezca, y aun sea así, como se hará observar luego, que Deza puede aportar lugares de Sto. Tomás con originalidad, no significa esto que los ignore Capreolo, quien algunas veces los utiliza en otra distinción. Como resultado final se concluirá que en el conjunto de la obra poca diferencia ha de haber en el número y lugares de las citas de Sto. Tomás.

58. De la fecha de la edic. princeps de Capreolo y de la transcripción lite-

de una dificultad turbadora a causa del conceptualismo del lenguaje, de la clasificación imperfecta de las objeciones, de la letra gótica, de las abreviaciones; además de la monotonía tipográfica, que se mantiene aun en ediciones relativamente recientes de Capreolo. Ensaye el lector leer, por ejemplo, l. III, D. XXIII, q. 1, a. 2 (v. apéndice I p. 254).

Con razón el P. Matías García pudo escribir en "Ciencia Tomista" lo que transcribimos en la p. 53, nota 11.

Deza copió a Capreolo en este artículo o mandó copiar. No es necesaria otra prueba, más que comparar los textos, pero hay detalles curiosos. Uno de ellos es que Deza sólo pudo tener delante la edición princeps de Capreolo, lo que se confirma con el texto de Paban-Pègues, pues tal es el literalismo de la copia de Deza, que incluso las variantes de la edición princeps, que nos señala Paban-Pègues, vienen reproducidas en el texto de Deza [59].

A pesar de esto hay alguna diferencia muy accidental, por ejemplo, algún cambio al numerar las objeciones de los diversos autores.

Un ejemplo singular de alguna frase introducida se halla en l. III, D. XXIII, q. II, a. 2, "contra tertiam conclusionem. Argumenta Durandi" al final del "primo", donde dice: "et istud est manifestum in habitibus acquisitis", se añade: "de quibus praedicta ratio aeque concludit sicut de fide infusa"; a pesar de la invariable literalidad de la transcripción en el artículo segundo. Hay otros ejemplos de lo mismo.

Hay pruebas triviales de la copia literal que hizo Deza de la edición Princeps, pero de luminosa evidencia: por ejemplo, en el Prologus, q. I, a. 2, las objeciones contra la primera conclusión bajo el n.º 6-7 en la edición Princeps de Capreolo, vienen propuestas bajo el n.º 1-2 en la edición Paban-Pègues, es decir son la 1.ª y 2.ª objeción de Gregorio de Rimini. Deza se mantiene fiel a la numeración de la edición Princeps: que no suele introducir nueva numeración al cambiar de autor. Item Prologus, q. I, a. 2, fol. 3 (v), propone Deza las objeciones contra la tercera conclusión, "arguit Gregorius de Arimino", y, continuando la misma numeración, propone otras de Durando —4.º y 5.º— y de Escoto —6.º—, hasta el número noveno inclusive, en el fol. 4. Prosigue luego inmediatamente el mismo folio: "contra quintam conclusionem et similiter..." [60].

---

ral por Deza se deduce que éste no pudo preparar su obra en fecha anterior a la edición de Capreolo. Deza profesó en Salamanca de 1477-1486. ¿Con qué texto explicaba? Se deduce de lo dicho y de los prólogos que Deza no compuso su obra durante su profesorado. Con toda probabilidad Deza no empezó a escribir su obra antes de ser nombrado Arzobispo de Sevilla.

59. Paban-Pègues utiliza distintas ediciones de Capreolo para confeccionar su edición crítica.

60. He aquí algunos otros ejemplos:

Evidentemente Deza salta ahí un número, ha omitido la conclusión cuarta de Capreolo y, por tanto, ha llamado quinta a su cuarta [61], haciéndola corresponder, como corresponde de hecho, a la quinta de Capreolo. Continúa luego en el mismo folio: "contra sextam conclusionem", siendo así que él no tiene sexta, pues corresponde a su quinta y última. Es, pues, tal la dependencia material, que seguramente la copia no fue obra de Deza, pues hubiera procurado mantener la sucesión natural de los números.

Todo esto —y los ejemplos son numerosísimos— confirma definitivamente que este artículo segundo es copia literal de Capreolo, y de tal naturaleza, que no asumió responsabilidad alguna el copista, ni siquiera la de ajustar la correlación de los números según la serie natural entre las objeciones y sus respuestas, y que, por tanto, *fue con toda probabilidad obra de un copista sin intervención del propio Deza.*

Otra conclusión es que la obra de Deza se preparó después de divulgada la edición princeps de Capreolo.

En ningún momento Deza nos manifiesta esta dependencia, que en nuestra época sólo ocultaríamos en caso de vergonzoso plagio.

Hasta aquí poco tiene Deza de original. Esto no impide que tenga la obra en muchos lugares originalidad más que suficiente para dar prestigio destacadísimo a su autor.

Por otra parte, Capreolo también depende, en parte al menos, literalmente o casi literalmente de otros autores, porque toma las objeciones literalmente de los textos de Durando, Aureolo y Escoto.

γ) *En el artículo tercero.*

Se habló de las generalidades de este artículo en las pp. 53-54. Repitamos, no obstante, que el artículo es original de Deza y que por él podemos conocer la personalidad intelectual de nuestro autor. Guarda relación este artículo con el tercero de Capreolo.

Capreolo responde en su artículo tercero a las objeciones propuestas

En el III Sent., D. XXIIII, q. I, a. 3:

	CAPREOLO (P.-PÈGUES)	CAPREOLO (PRINCEPS)	DEZA
II Alia arg. Durandi:	si unus eorum sit facilis...	si unus ex se...	idem
III Alia arg. Durandi:	sed ex experientia eventus...	sed experientia...	idem
En el Prolg., q. I, a. 2:			
II Arg. Gregorii:	primo...	sexto...	idem
II Arg. Gregorii:	secundo... scientia non subalternata poterit...	septimo... scientia non subalternata non poterit...	idem

61. Esta quaestio tiene cinco concl. en Deza y seis en Capreolo, véase p. 67, nota 54.

en el segundo en forma directa primero, según método casi escolástico, y completa además la respuesta con una exposición positiva de la doctrina a base de textos de Sto. Tomás. Deza, en cambio, desglosa el artículo de Capreolo en dos.

Para mayor claridad de su artículo cuarto, donde resuelve Deza sintéticamente las objeciones, antepone el artículo tercero dividido en varios "notandum" donde explica la doctrina que ha de defender, pues en el artículo primero las conclusiones vienen simplemente confirmadas con textos de Sto. Tomás.

Esta exposición previa y discutida que nos da Deza de la doctrina de Sto. Tomás, con las mismas palabras del Aquinate algunas veces, y con expresiones y conceptos propios las más, ha de servirle luego para la solución de las objeciones [62]. Se nota en algún párrafo la influencia de Capreolo, pero no es mayor que la comunidad de concepto y lenguaje imprescindible a toda la escuela. En cambio, la anotada división de la parte expositiva y resolutiva facilita la claridad e importa un verdadero progreso con relación a Capreolo.

Como elemento original hay que señalar el vigor sintético de Deza, la concisión y exactitud de lenguaje en la exposición de la doctrina, y quizás, la mayor profundidad; en lo que supera a Capreolo [63]. También es característica suya, la visión general del asunto y el tomar la partida de sus más profundas raíces metafísicas. Se manifiesta un hombre de talento que asimila perfectamente el pensamiento del Aquinate. Para conocer a Deza no hay mejor camino que la lectura de su artículo tercero.

Podría abundar más en erudición propia y carece de los atisbos de preocupación humanística de que rezuman los escritos de Vitoria. Es el escolástico de corte macizo.

δ) *En el artículo cuarto.*

Poco queda por decir de este artículo además de lo dicho en las páginas 54-55 y al comparar los artículos anteriores con Capreolo. Es una segregación del tercero de Capreolo en lo que respecta a la solución de objeciones. Es más breve y preciso que Capreolo al dar las soluciones. Prescinde con relativa facilidad de aquellas objeciones que sólo se diferencian por una ligera modalidad conceptual o verbal, y va directo a lo que constituye el núcleo de la dificultad, insistiendo, cuando se trata de meras repeticiones con distinta modalidad de expresión, en la solución fundamental dada. Para las soluciones remite con frecuencia a las citas

---

62. V. p. 54. — Véase textos del prólogo de Monsaureus, en pp. 64-65, donde dice del art. 3: "in tertio plerumque nullum est cum Capreolo commertium, semper tamen lectoris animus solidatur. In eo enim quae nullis machinis concuti possint fundamento coniecit".

63. Estas afirmaciones se verán comprobadas por los análisis y comparaciones de textos que han de seguir. Apéndice II.

de Sto. Tomás o a sus propios "notabile"[64]. Tiene un carácter más universal, en muchos casos, la solución propuesta por Deza, que la de Capreolo. Significa Deza un progreso evidente con relación a Capreolo por lo que respecta a la simplificación del concepto y lenguaje.

II. — ADVERSARIOS DE CAPREOLO Y DEZA

Al ser Capreolo el "princeps thomistarum" y campeón de la defensa de la doctrina de Sto. Tomás en el s. XV, y Deza el iniciador del renacimiento tomista español del s. XVI; y al existir una relación tan íntima entre ambos, particularmente en su artículo segundo, es natural que sean los mismos los autores a quienes refutan nuestros teólogos, como contrarios a las tesis de Sto. Tomás.

Leemos, en efecto, en el Prólogo de Capreolo[65], antes de las conclusiones —párrafo que no nos transmite Deza— después de la confesión expresísima de tomismo, una lista de adversarios[66]: "obiectiones vero Aureoli, Scoti, Durandi, Ioannis de Ripa, Henrici, Guidonis de Carmelo, Garronis, Adam et aliorum sanctum Thomam impugnantium propono locis suis adducere et solvere per dicta sancti Thomae".

Como se ve hay una cierta precisión en la clasificación de los adversarios que es justificada. No obstante, la lista no está completa, pues el propio Capreolo y, por consiguiente, también Deza, al formular las objeciones[67], enumeran algunos más, por ejemplo: Gregorio de Rimini —cuya cátedra existía en Salamanca—. Deza: Prologus, q. I, a. 2, fol. 2 (v.): "haec duo argumenta —6.° et 7.°— ultima sunt Gregorii de Arimino". Id. fol. 3 (v): "contra tertiam conclusionem arguit Gregorius de Arimino". Item. q. II, a. 2, fol. 8 (v): "sexto arguit Gregorius de Arimino."

---

64. Estos párrafos del artículo tercero son llamados "notandum", en cuanto al titulo. Los llama también Deza "notabile" al mencionarlos. La expresión "notandum" la hemos encontrado también en Aureolo. V. p. 54.

65. Véase p. 60.

66. Id. Prólogo de Capreolo antes de las conclusiones de la q. I. En la edición Paban-Pègues hay una introducción de los editores con una breve noticia de los autores citados por Capreolo, donde figuran muchos más que los citados y deja de figurar alguno de esta breve lista.

67. Como se probará más tarde con ejemplos, no siempre los textos de Durando y Escoto, que impugnan Deza y Capreolo, son propiamente opiniones de Durando y Escoto, sino algunas veces argumentos contra la opinión de los propios autores, aportados "arguendi causa". Esto parece indicar que el articulo segundo es una mera transcripción de los textos de otras obras. Las objeciones son a veces introducidas así: "quorum dicta recitat —v. g.— Durandus..."

Menciona asimismo Deza, en otros lugares, a Guillermo de Ockam y a otros nominalistas, e incluso, en algún lugar, trae entre los adversarios a Alberto Magno y San Buenaventura.

Entre estos adversarios los hay que ocupan un lugar más importante que otros, en las objeciones aducidas por nuestros autores, repartiéndose el primero, segundo y tercer lugar, según la materia: Aureolo, Durando, Escoto.

1. DURANDO DE S. PORCIANO

Quizás el autor más impugnado por Capreolo y Deza sea el propio Durando[68]; indiscutiblemente lo es en la materia elegida por nosotros, la fe. Al hablar de la "via nova", en la p. 56, hemos insinuado la oposición de los autores allí mentados a muchas tesis de Sto. Tomás. No hace falta recordarlo al lector, pero sí puede ser una comprobación histórica más del antitomismo de algunas de sus tesis, el que figuren como adversarios de Sto. Tomás en la lista de Capreolo y Deza: tan conocedores del pensamiento del Santo y tan acérrimos defensores del mismo en sus escritos. Merece, además, ser tenida en cuenta la proximidad histórica con los autores mencionados.

En cuanto a Durando precisamente[69] véase su posición con relación al tomismo y al nominalismo. He aquí lo que escribe M. de Gandillac en la "Histoire de l'Église"[70] al hablar de Durando: "malgré son surnom —qui

68. Es importantísimo para conocer la oposición de Durando a Sto. Tomás el trabajo de J. KOCH: *Die verteidigung der Theologie des hl. Thomas von Aquin durch den Dominikanerorden gegenüber Durandus de S. Porciano, O. P.*, "Xenia Thomistica", Romae, 1925, vol. III, p. 327" donde se adelanta lo que se dice en la otra obra de Koch sobre los artículos de Durando condenados y los autores que prepararon los índices.

69. Respecto a Durando, tan citado en el art. II de Capreolo y Deza como adversario de Sto. Tomás, v. KOCH —*o. c.* en p. 35, n. 5— *Durandus de S. Porciano, O. P. Forchungen zum Streit um Thomas v. Aquin...* Münster, 1927, t. XXVI. Obra muy completa, de primera mano e imprescindible para el estudio de Durando, sus manuscritos, sus obras impresas y sus relaciones con los tomistas. — Para nuestro asunto v. "Zweiter Abschnitt, p. 197. Die Schriften der Gegner der Durandus de S. Porciano", donde en varios capítulos nos presenta los contradictores de Durando, principalmente la escuela tomista —Herveo Natal, Pedro de Palude, Juan de Nápoles, Durandello...— El primer capítulo lleva por título: "Die beiden Irrtumsverzeichnisse". Indices de errores con fecha 3 de jul. 1914 en que fueron condenados 91 arts. —p. 201— Juan de Nápoles y P. Palude compilaron 235 arts. en los que se suponía que Durando se desviaba de Sto. Tomás —otoño de 1317—

V. también, A. LANG, *o. c.*, pp. 33 ss.

70. Fliche-Martin, vol. XIII, bajo el título general "Aspects de la via antiqua", p. 370.

n'a pas encore en ce début de siècle la caractère technique qu'il prendra bientôt— le "moderne" Durand apparaît souvent comme un agustinien qui parle le langage aristotélicien", y dice un poco más arriba que hasta los trabajos de Koch [71] Durando pasaba por ser el sostenedor de un "conceptualisme nominalisant". El mismo autor en la p. 371 admite cierto parentesco de Durando con Ockam, si bien hace notar que por la teoría de suprimir la realidad de las "species", es decir, de una forma suplementaria entre el sujeto y el objeto, no se sigue que el universo de Durando no sea realista [72].

No obstante, su prestigio durante los ss. XIV y XV y sus recias discrepancias con la escuela tomista, hacen de Durando el adversario capital de Capreolo y Deza. En Deza pudo influir la existencia de la cátedra de Durando en Salamanca, considerada afín a la de nominales. Al menos, por lo que a nuestra materia se refiere, es el autor más citado por Deza y Capreolo.

---

71. M. DE GANDILLAC, *o. c.*, p. 369, n. 5, 2 nos dice que el estudio de Koch sobre fuentes y textos es exhaustivo.

72. Más tarde veremos que en esto radica el punto de partida de la diferencia entre la doctrina de Durando sobre la fe y la de Sto. Tomás: la negación de la existencia del hábito en el sentido aristotélico tomista, principio fundamental para la explicación tomista de la fe ontológica y psicológicamente considerada.

Según el mismo lugar de Gandillac, Durando nació hacia el 1270, o bien un poco más tarde, en "le bourg de Simagne bourbonnaise"; estuvo con los dominicos en "saint Jacques" en 1303. Leyó las Sentencias hacia 1307-1308. Maestro en 1312; las censuras de su orden por su doctrina son de esta época. Maestro del Sacro palacio en 1313. En 1326 colaboró con la comisión encargada de censurar los trabajos de Ockam. Más tarde obispo de Meaux, murió el 10 de septiembre de 1334.

Hervé de Nedéllec le reprocha desde 1309 esta teoría sobre el acto cognoscitivo. Cfr. Sententia de Durando, 1.ª redacción, II, 38, 3: "actus voluntatis et aliarum potentiarum respectu suorum obiectorum non dicunt aliquam naturam superadditam potentiae, sed consurgunt ex habitudine potentiae ad obiectum".

Por esta razón se le ha acercado a Ockam.

Durando fue siempre realista.

Es interesante lo que dice KOCH —*o. c.* pp. 187 ss.— sobre la "evolución filosófico-teológica de Durando". Para Koch Durando combatió a Sto. Tomás en la primera redacción de las Sentencias; después de las censuras infligidas a sus tesis, se manifiesta más tomista, en la segunda redacción. Al disfrutar de mayor libertad, al ser nombrado obispo, se separa otra vez de Sto. Tomás.

El desconocimiento de la primera redacción en los ss. XIV y XV, creó la opinión de que Durando había pasado del tomismo (segunda redacción) a combatirlo (tercera redacción).

2. PEDRO AUREOLO [73]

Nacido cerca de Gourdon, fecha desconocida, es "magister regens" en París en 1318. Arzobispo de Aix en 1321. Muerto en Avignon en 1322. Llamado "doctor facundus". Según Grabmann [74]: "en el problema noético ya enseña Aureolo clara y resueltamente un nominalismo conceptualista". Esta posición ha sido actualmente modificada [75].

Luego hemos de ver la repercusión de la posición noética de Aureolo en su formulación del concepto de hábito.

3. JUAN DUNS ESCOTO

Nacido en Escocia por el año 1270: estudia en París en 1293-1296. Enseña en Oxford bajo el magisterio de Guillermo de Ware (?). Fue profesor en París por los años 1302-1303, 1304 y 1307. Muere en Colonia en 1308 [76].

No se requiere mayor presentación al lector del "doctor subtilis", quien, por otra parte, sólo en algún aspecto, figura entre los primeros objetores de Sto. Tomás citados por Capreolo y Deza en la doctrina que trataremos, pues hay que contarle en el problema noético "entre los representantes de la via antiqua" [77], mientras que los otros más destacados, en algo al menos, se desvían de la misma. No obstante, a causa de su concepto exagerado de la certeza y ciencia, en lo referente al problema de

---

73. V. GRABMANN, *Hist. de la teología*, pp. 123, 138, 396. TEETAERT, Dic. Th. Cath. XII, 2, col. 1810-1881, estudio de conjunto por el mismo autor de otro trabajo. En la c. 1849 escribe: "Auriol introduit le conceptualisme, que mene logiquement au nominalisme d'Occam." "Histoire de l'Église", FLICHE ET MARTIN en el vol. XIII.

74. *o. c.*, p. 138.

75. V. FLICHE ET MARTIN, vol. XIII, pp. 372-376. Mientras Durando ha desconfiado de Aristóteles, dice Gandillac, Aureolo critica a Platón. No concibe el ser intencional ni como accidente inherente al sujeto, ni como modo formal "sobreañadido" al objeto. Su solución no puede llamarse nominalista, ni propiamente conceptualista. Llama las soluciones del realismo moderado "transfantásticas". La "cosa" coopera más que en Durando a la formación del concepto. Partidario del principio de economía: "frustra enim fit per plura quod fieri potest per pauciora" —I Sent. 319 B-B et II Sent. 189—: "multitudo ponenda non est nisi ratio evidens necessaria illud probet aliter per pauciora salvari non posse". Después de esto concluye el autor: "Auréole se rattache en définitive non seulement aux modes de pensée fondamentaux de la "via antiqua", mais tres nettement, tout franciscain qu'il est, et compte tenu des divergences de vocabulaire qui viennent surtout de sa vigoreuse réaction anti-platonicienne, à cette forme d'aristotelisme chrétien qui était celle de saint Thomas et qui n'impliquait aucune concession aux évidentes impiétés de l'averroisme latin."

76. Extracto de GRABMANN: *Hist. de la Teología*, p. 106.

77. GRABMANN, *o. c.*, p. 109.

la fe encontramos a Escoto arguyendo contra Sto. Tomás. Los "credibilia revelata", por ser creencias inevidentes, no pueden servir de principios a una verdadera ciencia subalternada.

Quedan todavía muchos otros autores que figuran entre los adversarios de Sto. Tomás —y a los que refutan Capreolo y Deza— reseñados en la edición Paban-Pègues antes del texto de Capreolo. No lo mencionaremos todos, porque no atañen sus objeciones a la materia por nosotros escogida.

Una enumeración incompleta de los autores refutados por Capreolo —como antitomistas— figura en el propio prólogo de Capreolo citado ya en este trabajo —p. 72—. Además de los tres de que hemos hablado, añadimos especialmente unas líneas sobre Gregorio de Rimini, aunque no figura en la lista, puesto que en la materia por nosotros estudiada sus objeciones son presentadas con frecuencia por Capreolo y Deza como opuestas a la mente del Aquinate [78].

4. GREGORIO DE RIMINI [79]

Gregorio de Arimino según Deza [80]; Gregorio de Aremino según la Universidad de Salamanca [81]; o también Gregorio Novelli de Rimini, nace en Rimini, estudia en París por los años 1322-1329 y lee las Sentencias a partir del año 1341. Maestro de teología en 1345. General de los agustinos en 1357. Muere en Viena en 1358 [82]. Escribió: "Lecturae in 1um. et 2um. Sentent." —ed. París, 1482; ed. Ven. 1532.

---

78. V. "Prologus" de la obra de Capreolo y de Deza, pp. 72 y 73 de este trabajo.

79. V. Fliche-Martin, vol. XIII, pp. 452-54 por Gandillac.
Stegmüller, F.: *Gratia sanans zum Schicksal...*, ya citada, 402-406.
Id. *Repertorium.*
Id. *La doctrina de la gracia...*, ya citada, especialmente 85-95.
Beltrán de Heredia, art. citado.
"Dict. Theolg. Cath." v. 6, c. 1852.
Grabman, *o. c.*, p. 132: por lo que a España se refiere v. p. 135 (ed. esp.). Cita las palabras del Beato Alfonso de Orozco en su crónica sobre Alfonso de Córdoba († 1544), quien "truxo la via que dicen de los nominales y regentó buenos años. Leyendo artes liberales en Salamanca". Por el año 1538 el maestro Gallo leia nominales en Salamanca —v. Esperabé, cita nota 3—.
A. Lang., *o. c.*, pp. 191-193.

80. V. Deza: *Novarum defensionum...* Prologus, q. I, a. 2, sèptimo, y en muchos otros lugares.

81. Esperabé Arteaga, Enrique: *La universidad de Salamanca y los Reyes*, p. 139.

82. Stegmüller en vol. I, p. 117 de su *Repertorium* le llama "Gregorius (Tortosinus) de Rimini".

Según Stegmüller, discrepando de otros, lee las Sentencias en París por los años 1343-1344.

No es ockamista propiamente tal, a pesar de afirmarlo Grabmann. Niega la existencia de las "species" y valora la intuición al modo agustiniano. En noética se parece a Platón sin convenir íntegramente con él. Sostiene la teoría de la impotencia de la naturaleza caída para obrar el bien sin la gracia [83]. Por esta razón, a pesar de la diferencia que existe entre su doctrina de la justificación y la de Lutero —quien propugna la misma impotencia aun con la gracia— alguien ha creído que se daba alguna semejanza en esta cuestión entre Lutero y Gregorio de Rimini. Lutero lo elogia.

Aunque había cátedra en Salamanca de Gregorio de Aremino, Deza estuvo en contacto con él por el propio texto de Capreolo, aunque no es citado explícitamente en el prólogo de este último como adversario de Sto. Tomás, según queda dicho.

Para que el lector no quede sin referencias de los nombres citados en el prólogo de Capreolo, vamos a reseñarlos, con unas breves notas sobre cada uno. Para mejor información puede recurrirse a las conocidas obras generales y algunas especiales, como la de A. Lang, quien suele dar, en las notas, breves biografías de los autores comentados. Además pueden verse las sucintas biografías de Paban-Pègues al principio de la edición de Capreolo. Acerca de algunos existen trabajos monográficos.

5. ENRIQUE DE GANTE

"Henricus, doctor solemnis", era del clero secular. Fue profesor en París antes del 1277 y murió en 1293. Profesó el agustinismo. De su inacabada Summa sólo escribió las partes referentes a la doctrina introductoria a la ciencia divina. Autor de gran influencia y personalidad. Fue maestro de artes en París antes de 1270, maestro de teología en 1275, catedrático en 1276-1292. Sigue a Peckham contra el tomismo. Conocido por sus 15 Quodlibetales y por su Summa Theologica, inacabada.

De inspiración avicenista a quien corrige de acuerdo con el dogma. Combina el Dios iluminador de S. Agustín y el intelecto agente separado,

83. El propio Deza defiende una posición semejante. Véase: *Novarum Defensionum,* l. II, D. XXVIII et XXIX, q. I, concl. II: "Homo post statum peccati non solum non potest velle et agere actum vitae aeternae meritorium, sed nec etiam potest velle aut agere actum moraliter bonum qualis est actus virtutis acquisitae absque Dei gratia vel auxilio Dei speciali et gratuito." V. página 79.

profesa, pues, un agustinismo avicenista [84]. Según Stegmüller en su Repertorium fue maestro de teología en 1277.

6. GUIDO DE TERRENI

Guido de Terreni o de Carmelo era de la primitiva escuela carmelitana. Fue obispo de Elna, profesor en París, después de 1318, sustancialmente tomista. Murió en 1342, según Grabmann en 1346. Fue discípulo de Godofredo de Fontaines. Stegmüller bajo el n.º 270 reseña lo que ha encontrado de sus obras, sobre el Prólogo y el I de las Sentencias [85]. Prior general en 1318.

7. GUILLERMO DE LA WARE

Garro, según Paban-Pègues es Warro, Guarro; según Grabmann corresponde a Guillermo de la Ware. Se le creyó en algún tiempo maestro de Duns Escoto en Oxford. Preparó la obra de Escoto en su formulación y en los argumentos en favor del dogma de la Inmaculada Concepción. Aparece con los nombres mencionados [86].

8. ADAM WODEHAM O GODDAM

Es el Adam citado por Capreolo en el prólogo; casi con seguridad se trata de Adam Wodeham o Goddam, franciscano, alumno de Oxford y discípulo del "venerabilis inceptor", donde enseñó como "magister regens" en 1340; nominalista, a quien el maestro dedicó la obra "Summa totius logicae". Escribió un Comentario a las Sentencias y un Prólogo a la obra de Ockam: "Summa totius logicae". Se le puede llamar ockamista. No se puede anteponer a la teología el principio de no contradicción entendido en sentido lógico. Entiende la "posibilidad" en sentido más restringido que Ockam. Murió en 1358 [87].

---

84. GRABMANN, pp. 113 ss.; FLICHE-MARTIN, vol. XIII, p. 308 por F. VAN STEENBERGEN; M. DE WULF: *Histoire de la philosophie médievale,* T. II, pp. 297-303 y 308-309; E. GILSON: *La philosophie au moyen age,* pp. 427-432 y 435. STEGMÜLLER, en su *Repertorium;* LANG., pp. 14-16.

85. GRABMANN, *o. c.,* pp. 136. 356.

P. XIBERTA, O. C.: *De scriptoribus scholasticis s. XIV ex ordine Carmelit.* Lovaina, 1931.

STEGMÜLLER, *Repertorium...* Vol. I, p. 123.

"Dict. Theol. Cath." vol. VI, col. 1963.

86. GRABMANN, *o. c.,* p. 88 y 123; lo menciona entre los adversarios de Capreolo.

87. GRABMANN, *o. c.,* p. 140. FLICHE-MARTIN, vol. XIII, p. 450 por Gandillac.

9. JUAN DE RIPA

Se manifiesta en su *Comentario a las Sentencias,* compuesto por el año 1350, como escotista con tendencias al nominalismo. En la misma obra acusa influencia de su hermano en religión Francisco de Perusa [88].

10. DEZA Y EL NOMINALISMO EN SALAMANCA

Todos los autores están de acuerdo en admitir la influencia universal del nominalismo en los teólogos de la época, incluso en autores tan destacados por su tomismo como Capreolo y Deza. A través de Capreolo recibió también Deza, véase lo dicho en la página anterior, influencia nominalista, en la doctrina de la gracia, de Gregorio de Rimini [90]. A pesar de esto, el bando nominalista así llamado —acabamos de ver la imprecisión de esta denominación en la reseña anterior de autores— es el enemigo número uno de nuestros insignes tomistas Capreolo, Deza, Vitoria.

¿Puede precisarse la entrada del nominalismo en Salamanca? El padre B. de Heredia, en el artículo citado, nos historia la aparición y muerte de la "via moderna", como moda intelectual de la época, en Salamanca, importada principalmente por los maestros que habían frecuentado las aulas de París. No es nuestro objeto hacer la historia de la misma, aunque sí hacer notar que su aparición oficial es un poco posterior a Deza. Según el P. Beltrán se instituyen cátedras en 1508-1509, aunque sólo tres años más tarde se inauguran de hecho las lecciones. Desde 1522-1523 la cátedra se llama de nominal o de Gregorio, que es sustituído por Durando más tarde, sin cambiar el nombre de la cátedra "Ariminense". Tuvo influencia el nominalismo en Vitoria, por sus maestros de París, y terminó con Báñez.

No fue nunca muy amiga la Universidad de Salamanca de la enseñanza nominalista y la implantó seguramente —como hemos dicho ya en la p. 57— por rivalidad con Alcalá, donde la instituyó Cisneros.

Por esta época Deza estaba en Sevilla, recién llegado, y Rodrigo de

---

STEGMÜLLER: *Repertorium commentariorum in sententias P. Lombardi,* Würzburg, vol. II, p. 13 (no reseña su comentario a las Sent.). "Dict. Theol. Cath.", 1950, vol. XV, col. 3582, palabra: WODEHAM.

88. GRABMANN, *o. c.,* p. 123, 393. — LANG. *o. c.,* pp. 172-176.

89. P. B. DE HEREDIA: *Accidentada y efímera aparición del nominalismo en Salamanca,* "Ciencia Tomista" 62-63 (1942) 68-101. Sin duda la mejor obra. STEGMÜLLER, *Francisco de Vitoria,* etc., ya citada. — P. T. URDANOZ: *La teología del acto sobrenatural en la Escuela de Salamanca.* "Ciencia Tomista" 62 (1942) I, 121-145; 63 (1942) II, 5-24.

90. V. STEGMÜLLER, *o. c.:* "Gratia sanans...", pp. 402 ss.

Santaella fundaba el Colegio de Sta. María de Jesús en Sevilla [91], donde se prohibió la enseñanza de los nominales: "quod doctrinae nominalium aut Raymundi Lulii... in hoc collegio in aeternum minime legantur" se decía en las Constituciones [92]. Deza no sería ajeno a esta decisión.

También consta de una intervención del Rey pidiendo ser informado de lo que se leía en Salamanca de nominales por carta 12 de noviembre de 1508 [93], posiblemente aconsejado por Deza. Como persona conocedora de la teología de la época, Deza viviría estas diferencias de escuela, aunque tenía adoptada posición frente a las mismas por su ejecutoria intelectual, por la decidida orientación de su obra principal y por su obrita contra Mathia Dorinck [94].

Literariamente las objeciones de los nominales o asimilados las recibió Deza por medio de Capreolo, como queda dicho en otro lugar y como vamos a probar más tarde hasta la saciedad. No figuran, pues, como autores de las mismas ninguno de los maestros que explicaban entonces en Salamanca. Ninguno de los terribles fantasmas, debeladores de Sto. Tomás, contra quienes pelea Deza, es contemporáneo suyo.

En cuanto a la doctrina, veremos su aplicación al tratar nuestro asunto, basta recordemos ahora que la abusiva aplicación del principio [95]: "numquam pluralitas ponenda est sine necessitate", ha de tener repercusión en la teología de la fe.

Conocida es de todos la filiación nominal del protestantismo y del propio Lutero.

La fidelidad a Sto. Tomás de la escuela de Salamanca, en la que tanta parte cupo a Deza, fue, entre otros frentes de resistencia, el baluarte intelectual que España opuso a la Reforma. Es, pues, un mérito de nuestro teólogo el haber adoptado una posición tan decidida, apoyado en Capreolo, "princeps thomistarum", en el momento de escribir su obra en 1517: cuando precisamente la efervescencia intelectual de la "via moderna", aliada al prestigio de la Universidad de París y sostenida por la inclinación natural del humano espíritu a las novedades, parecía arrebatar las inteligencias mejor dotadas.

91. Este Colegio, futura Universidad, debía sostener rivalidad con el de Sto. Tomás fundado por Deza. Véase p. 45.

92. P. Beltrán de Heredia, o. c., p. 72.

93. P. Beltrán de Heredia, o. c., p. 77.

94. Ha quedado señalado en la p. 57 ss. cómo pagaron probablemente algún tributo a la influencia nominalista Capreolo y Deza. ¿Por qué en la lista oficial de adversarios del prólogo de Capreolo falta precisamente Gregorio de Rimini?

95. La abusiva aplicación por los nominalistas de este principio, en sí mismo recto, ha sido denominada "la navaja de Ockam".

SECCION SEGUNDA

LA TEOLOGIA DE LA FE EN DEZA

INTRODUCCION

El problema de la fe "en sí misma" es en el orden religioso comparable al problema del valor de nuestros conocimientos en el orden filosófico o natural.

Que la estructura sobrenatural de la fe, lo que equivale a decir, su dogmática, tenga sus bases en la revelación y sea coherente consigo misma es un problema que el teólogo ha de procurar resolver, dentro de sus posibilidades. en idéntica profundidad con que propone y resuelve otros problemas teológicos.

Paralelamente el propio teólogo, el pensador y aun el hombre corriente, no aceptarán esta introducción del hombre, por la fe, en la vida divina si no tienen motivos que les muevan a ello; y, si se trata simplemente de explicar el hecho de la existencia de creyentes sobre la tierra, querrán saber cómo pueden interpretarlo. Por eso no hay problema teológico tan natural y sobrenatural a un tiempo, y tan intermedio entre lo racional y lo religioso. Como consecuencia de esto, el problema planteado, por ser fundamental en uno de sus aspectos, racionalidad de la fe, y por su infiltración en la especulación puramente racional, ha adquirido derecho de ciudadanía en el campo del pensamiento moderno. Basta dar una ojeada, por ejemplo, a los capítulos II-IV, segunda parte, de la obra, R. Aubert: "Le problème de l'acte de foi" para darse cuenta de lo dicho.

La compatibilidad de sus caracteres esenciales [1]: sobrenaturalidad, racionalidad, libertad y certeza, es y ha sido la "crux theologorum", en expresión de Kleutgen [2]. Cruz que no es suficiente para sostenerla el apoyarla en el amplio basamento del depósito de la revelación, previamente aceptada por la fe, sino que hay que encontrar el "porqué" de esta fe. Como todo problema capital que afecte a la relación entre los dos mundos, el natural y el sobrenatural, ha sido debatido amplia y profundamente en la historia y ha sido presentado bajo numerosísimas facetas.

---

1. Stolz, A.: *Introductio in S. Theologiam.* Freiburg, 1941, p. 25, dice de estos cuatro caracteres: "Tota difficultas theologica actus fidei in componendis istis notis versatur".

2. v. Harent, D.T.C. a. *Foi,* c. 4695.

Posiblemente el desligar este nudo será para el hombre terreno un misterio perenne; aunque haya quien se muestra más optimista [3].

Sea lo que fuere de este luminoso futuro, es indudablemente cierto que el estudio teológico, cuanto más profundo, tanto más ha de contar con el conocimiento del pasado, pues la penetración de la doctrina es inseparable de las fuentes de revelación, de la interpretación aceptada por la Iglesia y de la visión de la misma propuesta por sus teólogos [4]. Por eso es tan importante el estudio histórico de la teología de la fe.

Pero el problema histórico, contra las apariencias, está lejos de carecer de actualidad. La manera moderna de enfocar el problema del acto de fe [5], en el supuesto que fuera única, parece menos alejada de la concepción propiamente medieval del mismo, que de la equivocadamente llamada teología "tradicional". Eso no quiere decir que la cuestión se planteara entonces como ahora [6], pero sí al menos significa que un grupo numeroso de teólogos con matices diferenciales entre sí tienden a explicar la racionalidad de la fe, no tanto mediante los —llamémosles también "tradicionales"— puros argumentos de credibilidad, como por efecto de la actividad del "lumen fidei" conjunta con estos motivos racionales, función ésta inherente al hábito de fe. Lo que ha sido expresado por la célebre fórmula de Cayetano: la revelación es "id quo et quod creditur" (II, II, q. I, a. 1, n.º 11).

Esta posición, concorde según los mismos teólogos con la mente de Sto. Tomás, puede definirse así, en sus líneas generales:

a) los *signos de credibilidad* no pueden en modo alguno establecer el hecho de la Revelación en forma rigurosamente científica, es decir, mediante una evidencia de tal naturaleza que haga *necesario el asentimiento* prestado a la verdad del mismo.

b) Los *mencionados signos de credibilidad no están destinados de por sí, al menos hablando en general* y salvo casos excepcionales, a producir una "certeza moral" puramente natural, es decir, formada por una

3. Aubert en o. c., p. 644, escribe: "N'y at-il pas dans cette multiplication de théories, toutes à la fois attrayantes et criticables, la preuve de l'irrémédiable relativité de la spéculation humaine aux prises avec le dogme? Certains pourraient le croire. Je pense, au contraire, que l'enquête faite permet de se montrer optimiste sur les perspectives d'avenir du traité de la foi."

4. Aubert, en *o. c.*, p. 663, escribe: "Les interventions postérieures de l'Église... ne pourront cependant pas être remplacées dans leur véritable contexte avant qu'on ait procédé à une étude minutieuse de l'évolution du traité de la foi despuis le moyen âge jusqu'à nos jours."

5. Id., o. c., p. 685.

6. V. A. Lang, *o. c.*, p. 13, dice: que Sto. Tomás "diese Fragen noch nicht klar gestellt". En términos generales parece que puede esto afirmarse para cierta época. Luego veremos que hay que desconfiar de una afirmación demasiado generalizadora.

Ibid. p. 250.

adhesión libre y al mismo tiempo prudente. La tal certeza por su propia naturaleza carece de un valor infalible y absoluto.

c) Sentados los dos presupuestos anteriores, afirman en consecuencia los mismos teólogos, que *es ilógico explicar la racionalidad del acto de fe por alguno de los dos tipos anteriormente descritos de certeza natural del hecho de la Revelación;* en cambio, esta certeza se explica porque el creyente VE *que puede y debe creer el hecho de la Revelación, a causa de la influencia simultánea de los signos externos y de la gracia*. Asentimiento que presta no ya porque considere "prudente" el hacerlo, sino por *ver* que se trata de una verdad absoluta y que por tanto ha de aceptar absolutamente [7].

De hecho la posición teológica que atribuye a la gracia un papel esencial en la génesis de la "evidencia de credibilidad" fue atacada ya por el molinismo, que, conforme a su teoría del "sobrenatural modal", se veía obligado a explicar la racionabilidad del acto de fe sobrenatural por otro acto de fe natural paralelo. Como, por otra parte, los primeros molinistas, Lugo entre ellos, no negaban la libertad de la adhesión de fe, que damos al hecho de la Revelación, admitían consecuentemente, como suficiente para justificar la racionalidad de la fe, el que el hecho de la Revelación pudiera ser objeto de una certeza moral natural, es decir, libre y prudente al mismo tiempo, aunque desprovista de valor infalible y absoluto.

Si después de todo esto tenemos presente, que según la mejor tradición escolástica con Sto. Tomás, la certeza en el sentido riguroso de la palabra, cual la exige el asentimiento de fe sobrenatural, no es compatible con la certeza natural dictada por la virtud de la prudencia, pues una tal certeza no pasaría de una "opinio vehemens", se explica la aparición en el siglo XVII de la solución de Elizalde.

La teoría de Elizalde [8] parte del supuesto molinista, que la fe sobrenatural no es razonable sino en cuanto reproduce un proceso racional de una "dable" fe natural, en cuyo proceso se ha de fundamentar, en rigor, el carácter absoluto del asentimiento de fe sobrenatural.

---

7. Propuesto y resuelto asi el problema, la cuestión de saber lo que podria la sola razón sin la gracia es una cuestión quimèrica: en primer lugar, porque Dios por el mensaje evangèlico nos invita a dirigirnos hacia el fin sobrenatural, invitación inconcebible si no va acompañada de la gracia; en segundo lugar, porque el concepto de "certeza moral prudente" tiene un sentido meramente relativo, cuyo contenido es del todo insuficiente para explicar el asentimiento firme y absoluto propio de la fe, pues se puede dar en las formas más diversas y aun con pocas garantias de objetividad.

8. MIGUEL ELIZALDE: *Formae verae religionis quaerendae et inveniendae.* Nàpoles, 1662.

Vèase para esto y lo que antecede el articulo del P. G. DE BROGLIE, S. I.: *La vrai notion thomiste des praeambula fidei,* en "Gregorianum" 34 (1953) 352 ss.

En consecuencia, la solución de Elizalde va más allá y no termina con afirmar que debemos percibir el hecho de la Revelación, por la razón natural, *como prudentemente creíble, sino estrictamente evidente,* o lo que es lo mismo, como desmostrable por razones, que percibidas en cuanto a tales, engendran un asentimiento necesario.

Arriaga en 1650 protestó ya contra "recentiores nonulli" quienes pretendían que los argumentos apologéticos produjeran una "evidentia in attestante"[9]. Esta "via" fue continuada por Daniel Huet y por Tirso González por influencia, según parece, originaria de Descartes —el discurso del método apareció en 1637—, del Aufklärung y del Racionalismo en general. El miedo a Kant, más tarde, contribuye también a esta tendencia de la explicación puramente racional de la credibilidad.

Así se comprende la importancia que se dio en el siglo XIX a la "*fe científica*" y a la persuasión de que la apologética ha de tender a encontrar una demostración rigurosamente evidente, es decir, irrecusable del hecho de la Revelación.

La posición moderna, que acabamos de explicar en la p. 84, fundada probablemente en una mejor interpretación de la mente de Sto. Tomás, corresponde actualmente, según Aubert[10], a una destacada orientación de conjunto entre "la gran mayoría de teólogos que se han tomado la molestia de volver personalmente sobre el problema". Tiene esta tendencia una génesis y una finalidad interdependientes e impuestas por la historia: la primera corresponde a una conciencia de mayor verdad histó-

---

9. Para mejor información histórica sobre el asunto, v. el propio artículo del P. DE BROGLIE, p. 360, nota 24, donde cita los siguientes autores: HUGUENY: *L'evidénce de credibilité,* "Revue Thomiste" 1909, p. 275 et 1910, p. 642; se pregunta Hugueny: "le fait de la revelation est-il rigourosement et scientifiquement demonstrable?" y afirma que la respuesta negativa es la de los antiguos teólogos: "unanimement affirmée per tous les anciens théologiens".

F. SCHLAGENHAUFEN: *Die Glaubensgewissheit und ihre Begründung in der Neuscholastik.* "Zeitschrift für Kath. Theol." 1932, pp. 313, 530.

A. LANG: *Die Wege der Glaubensbegründung...,* p. 14.

R. AUBERT: *Le caractère raisonable de l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIIIè. siècle,* "Revue d'Histoire Ecclésiastique", 1943, p. 22.

CHENU, D.: *Pro fidei supernaturalitate illustranda,* "Xenia Thomistica", III (1925), 297.

Para los teólogos del s. XV poco se ha hecho todavía. Para el s. XVI v. MORI, *o. c.* Es de lo más reciente.

10. En *o. c.,* p. 644, escribe: "Il y a, par delà des divergences d'opinions, une orientation d'ensemble très nette chez la très grande majorité des théologiens qui ont pris la peine de repenser personnellement le problème, un souci de remettre à l'avant-plan le caractère vertueux, religieux, surnaturel de la foi, de marquer la différénce essentielle qui ne sépare la croyance naturelle de l'acte de foi théologal, de rattacher ce dernier au dynamisme foncier de la nature spirituelle du croyant et non plus seulement à l'exercice de ses facultés de raisonnement."

rica, de mejor correspondencia con el pensamiento patrístico y la gran escolástica; la otra quizás, y la misma en parte, de mejor adaptación al pensamiento moderno en el que el intelectualismo parece haber perdido terreno y en el que el espíritu vuelve por los fueros de su mejor libertad.

La teología que se enseña en las escuelas y se escribe en los manuales suele seguir la otra corriente. Nuestro acto de fe es razonable, dice esta última, porque el creyente tiene conciencia de poseer razones por sí mismas suficientes para justificar en él una adhesión natural cierta y prudente, aun sin la gracia. Según los mismos autores, apoyan esta posición bastantes documentos, emitidos principalmente en el pasado siglo, del Magisterio oficial de la Iglesia: sin que omitan además suponerla sugerida por el propio Concilio Vaticano y presentarla también como una "tutior" posición respecto al fideísmo.

Todo lo que la Iglesia enseña con relación a la fuerza probativa de los motivos de credibilidad extrínseca, parece quedar en el aire adoptando la primera opinión, dicen los defensores de la segunda. La propia Escritura parece estar de su parte al remitir Jesucristo a los milagros en testimonio de su legación divina y al presentarse los Apóstoles al mundo como "testes resurrectionis".

No es, pues, inútil ni carente de actualidad el conocer históricamente la posición adaptada por el tomismo puro, por el interés que en sí misma tiene y por cuanto es interpretación eminente de la doctrina del maestro: porque huelga puntualizar que, aquí como en otros problemas teológicos, el genuino pensamiento de Sto. Tomás podría representar el justo medio. No vamos a reanudar una revisión de textos del Santo que autores insignes han hecho ya [11], pero sí a recordar en general que es difícil fijar su posición definitiva. Por los principios en que sienta la exposición de la teología de la fe, en la manera de conducirla, y aun en abundantes expresiones, parece inclinarse en favor de la primera interpretación: pero no es menos cierto que tiene en algún pasaje frases desconcertantes y que favorecen sin duda la otra posición. Quizás nos podríamos preguntar otra vez si la teología de la fe se orientaba generalmente, durante la Edad Media, en su exposición como se hace en la actualidad, y la respuesta sería decididamente negativa [12]. El punto de vista objetivo y la influencia comunitaria [13] privaban en aquella época. La exposición de la fe estaba

---

11. Véase p. 86, nota 9, y especialmente p. 228.

12. V. AUBERT, o. c., pp. 647 ss. y article 1: "Du point de vue théologique et objectif à un point de vue apologétique, critique et subjectif." Id. p. 669, el art. 2: "du point de vue communitaire au point de vue individualiste." En las notas del primer artículo prueba con ejemplos el desplazamiento que ha sufrido el tratado de fe en las obras de teología sistemática por estos motivos.

13. No cabe objetar contra la influencia comunitaria que aquella socie-

concebida desde un punto de vista óntico, existencial; la *realidad sobrenatural que llamamos fe* era estudiada en su esencia, en sus propiedades y en su presencia en el espíritu del hombre. La fe no se presentaba como problema de existencia previa del objeto. El dardo de la investigación se dirigía inmediatamente al análisis de su definición y a determinarla metafísicamente; el problema de su existencia se daba por resuelto de una vez para siempre y a menudo con facilidad.

En la manera de ver la fe actualmente, aunque sea sólo por razón de método, se pretende partir de cero y justificar paso a paso el proceso del tránsito del mundo puramente racional al sobrenatural. Es más, el problema de existencia, o si se quiere apologético, permanece latente en todos los otros problemas: la fe parece presentársenos como término de un proceso de investigación racional.

El espíritu del cristiano y aun del teólogo parece discurrir como si, al pasear aparentemente tranquilo por un verde prado, temiera a cada momento la explosión de la mina oculta del escepticismo. Si a esto juntamos la fuerza de las convicciones sociales del medio ambiente, comprendemos que no ya el delimitado problema de la racionalidad de la fe, sino toda la concepión de la fe sobrenatural en el hombre, sin modificarse esencialmente, se ve bajo otra perspectiva. Por lo mismo comprendemos también por qué no se dio una apologética introductoria a la fe en la Edad Media. La fe era para aquellas generaciones un bien recibido de Dios y, venido de El, guardada la debida proporción, del mismo modo que el sol sale y se pone todos los días. Hoy no concebimos un mundo cuya vida intelectual sea teológica, sin estar bajo el peso de la obsesión apologética.

Por eso el problema era, más que justificar la fe, explicarla según sus propios datos, dar la interpretación objetiva de su realidad; aun sin querer, partimos ahora del hombre, entonces se partía de Dios.

Así pues, al exponer la fe en Deza y las relaciones y dependencia de su pensamiento del de Capreolo, no vamos a proponernos directamente como "leit motiv" la racionalidad, porque creemos que aislarla es hacerla ininteligible.

La racionalidad de la fe no debe separarse de los restantes problemas más puramente dogmáticos de la fe y eso, no sólo por exigencia intrínseca de la propia realidad estudiada, sino además por conformidad histórica con nuestros autores [14].

---

dad no era íntegramente cristiana por la presencia de judíos y mahometanos, porque también eran estos creyentes dogmáticos, cuya visión del mundo procedía en definitiva de un Dios iluminador, que guiaba y conducía el creyente hacia sí.

14. En términos generales ésta es la orientación de muchos autores modernos, en los que el problema de la fe tendría una importancia más teológica y por consiguiente más de acuerdo con la auténtica tradición:

De Broglie, artículo citado y principalmente los apuntes litografiados: *Pour*

Compararemos la doctrina de la fe entre Capreolo y Deza y pondremos de relieve, en lo que tenga de original, el pensamiento de este último. También es labor interesantísima el conocer la interpretación que del pensamiento de Sto. Tomás nos den éstos sus fieles discípulos.

LA TEOLOGIA DE LA FE EN DEZA, A PARTIR DE LOS LUGARES FUNDAMENTALES, LAS D. XXIII - XXV; XXXI-XXXII DE SU COMENTARIO AL LIBRO III DE LAS SENTENCIAS

Es sabido que en los Comentarios a las Sentencias, después de Santo Tomás, se expone el tratado De Virtutibus a partir de la distinción XXIII, del libro III [15]. Por eso en la mencionada distinción XXIII o en la siguiente empieza el tratado de fe precedido, en Sto. Tomás y en Deza, de una primera cuestión, en la misma distinción, dedicada a los hábitos y que viene a corresponder a un breve tratado De Virtutibus in Communi.

Hay que completar en los diversos autores las ideas sobre la fe, expuestas en estas distinciones del l. III con las del Prologus del primer libro, donde —como es sabido— se discute de la teología como ciencia, problema que requiere el determinar previamente la naturaleza del asentimiento de fe: de ahí la relación entre las dos cuestiones.

Alguna que otra idea dispersa y completiva de los lugares mencionados se encuentra en otros libros de los Comentarios a las Sentencias.

Deza sigue la misma norma siendo, por otra parte, su distribución casi idéntica a la de Capreolo [16]. Por eso, después de tratar de la fe en las distinciones XXIII, XXIV y XXV, omite simplemente la distinción XXVI donde Capreolo trata de la esperanza, y pasa luego Deza en

---

une théorie rationnelle de l'acte de foi, "Ad usum auditorum". Institut Catholique de Paris.

CHENU: *Pro fidei supernaturalitate illustranda.*

HUGUÉNY: "Revue Thomiste", 1909, p. 275; 1910, p. 642: "L'evidence de credibilité".

P. ROUSSELOT: *Les yeux de la foi* en R. S. R. 1 (1960) pp. 241-259 y en otros lugares.

R. AUBERT: *o. c.*, los dos últimos capitulos.

KARL-ADAMS *Der Christus des Glaubens*, pp. 22-23.

Otros autores se aproximan a los mencionados, aunque haya diferencias importantes de matices entre unos y otros.

Podrían añadirse aquí algunos de los que han tratado históricamente el problema. Vid. p. 86, notas.

15. Las distinciones anteriores del mismo libro equivalen a un tratado *De Verbo Incarnato*.

16. En otro lugar —p. 66 ss.— hicimos ya observar algunas diferencias. Capreolo divide en dos distinciones —la XXIII y la XXIV— las dos cuestiones de esta distinción XXIII en Sto. Tomás y Deza.

las distinciones XXVII-XXX, unidas, a tratar de la caridad, para enunciar bajo los números XXXI-XXXII la siguiente distinción: "utrum fides remaneat in patria". En el supuesto que la caridad permanece "in patria", se pregunta, pues, si permanece también la fe.

La singular importancia en Deza de unos fragmentos del l. II D. XXVIII-XXIX, con relación al problema de la fe, hace que situemos el estudio de este lugar entre la primera y segunda cuestión de la D. XXIII del l. III.

PRIMERA PARTE

EL TRATADO DE "HABITIBUS" EN FRAY DIEGO DE DEZA

BREVE INTRODUCCION A ESTE TRATADO

El carácter eminentemente dogmático del tratado de fe, de evidente mayor ramificación y complejidad especulativa que los de las otras virtudes —según dijimos en la p. 88— en la edad media y, por tanto, en nuestros autores Capreolo y Deza [1], exigía preocuparse antes de la naturaleza de la fe que de su existencia. El problema era antes metafísico que epistemológico.

La naturaleza de la fe había que explicarla, al menos desde mitades del s. XII, como se hacía en aquella época y aun actualmente con todo contenido dogmático, por vía analógica, y el instrumento metafísico para interpretar las realidades sobrenaturales, en la escuela tomista, era la metafísica de Aristóteles.

Por eso no es de extrañar que la introducción del concepto de hábito fuera fundamental y hubiera de privar en la interpretación de la fe.

No era, pues, entonces como ahora el problema: preguntarse ¿qué es el *acto* de fe, o qué es la fe? sino ¿qué es el *hábito* de la fe, o qué es la virtud de la fe? Las demás cuestiones lógicas y psicológicas, reducidas ya enormemente, quedaban supeditadas a la solución fundamental del problema en función del modo de plantearlo.

El hábito de la fe en sí mismo ofrecía la justificación lógica y psicológica que se deseaba.

---

1. La forma y mentalidad de Deza son medievales. Sólo en el prólogo de Monsaureus a sus *Novarum defensionum...* y en la carta dedicatoria de Deza al Card. Mendoza de la obra *Defensorium D. Thomae... contra invectivas M. Dorinck,* se nota la influencia renacentista en su teología. Su dependencia de Sto. Tomás y Capreolo confirman la afirmación.

De la lectura del tratado de fe en nuestros autores y en todos los de la época se desprende que, a pesar de las formulaciones metafísicas distintas que pueden dar al concepto de hábito, es éste siempre fundamental, y del mismo hay que derivar y sobre el mismo establecer la doctrina de la fe de la época, especialmente en la escuela tomista donde la realidad metafísica del hábito se nos manifiesta tan definida y eficaz [2].

Este es, pues, el caso de nuestro autor: por eso vamos a exponer su pensamiento sobre el "hábito", para explicar por él mismo la fe.

CAPÍTULO ÚNICO

LA DOCTRINA DEL HABITUS VIRTUTUM EN FRAY DIEGO DE DEZA

DIVISION DEL CAPITULO

Expuestas las razones porque es necesario introducir el tratado de fe de nuestro autor mediante la cuestión previa del tratado de habitu [3], pasemos a estudiar esta doctrina cual se desprende de sus textos.

Nos ha parecido conveniente, en atención a la claridad, atenernos al siguiente orden:

2. Para la historia de la teologia de la virtud véase A. M. LANDGRAF: *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, Regensburg, Band I, cap. V, subtitulo p. 161: "Die Unterscheidung zwischen natürlichen und gnadenhaften Tugenden".

LOTTIN: *Les premières definitions et clasifications des vertus au Moyen Age*. "Rev. Sc. Ph. et Theol." 1929, Louvain. Lottin tiene además otros trabajos sobre el mismo asunto.

Para la época próxima anterior y posterior a Sto. Tomás y especialmente para Durando, son interesantes por sus frecuentes referencias a las cuestiones del "habitus" las obras ya citadas de A. Lang y Koch. Y además, G. ENGLHARDT: *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik...*, Münster, 1933. De todo ello se desprende que el concepto de hábito no ha sido desconocido en el s. XII —Englardt, p. 125 y ss.—, que los teólogos hacen poco uso antes de la primera mitad del mismo siglo y que entre las dos tendencias, agustiniana y aristotélica, en la definición de hábito, ya antes de Sto. Tomás, prevalece en algunos teólogos de nombradía el concepto aristotélico de hábito, que adapta luego Sto. Tomás y su escuela.

3. Aunque el estudio del hábito se hace en orden a explicar las virtudes, Deza trata aquí del hábito en sí mismo; es, pues, esta cuestión I antes un tratado *De Habitibus* que *De Virtutibus in Communi*, por eso la denominación adoptada por Deza "Habitus virtutum" es la más apropiada.

I. — La doctrina de Habitibus en Deza:

A) contenida en sus artículos 1.° y 3.° —conclusiones y notandum— del III Sent., Dist. XXIII, quaest. I.

B) expuesta en los artículos 1.° y 3.°, se completa con la dada en el artículo 4.° —solución de objeciones.

C) que se encuentra fuera del III Sent.

II. — Recapitulación.

I. — LA DOCTRINA DE HABITIBUS EN DEZA

A) LA DOCTRINA DE HABITIBUS EN DEZA, CONTENIDA EN LOS ARTICULOS 1.° y 3.° DE SU COMENTARIO AL III SENT., DIST. XXIII, QUAEST. I [4]

1. DEFINICION DE HABITO DE ACUERDO CON ARISTOTELES Y STO. TOMAS

En el artículo tercero, en el primo notandum est, define Deza el hábito de acuerdo con Aristóteles y Sto. Tomás —I, II, q. XLIX, a. 1—, a quien sigue casi a la letra: el nombre "habitus —dice— ab habendo sumptus est"; y esto ocurre "dupliciter: *a*) uno modo secundum quod hoc vel aliquid aliud dicitur rem aliam habere; *b*) alio modo secundum quod hoc vel res alia se habet aliqualiter, ut videlicet bene vel male, et hoc vel ad se, vel ad alterum; secundum primum modum habitus dicitur... habitudo rei habentis ad id quod habetur, huiusmodi autem habitudo diversificatur..." Esta diversificación puede ser: o bien el "post praedicamentum habere, quando id quod habetur est accidens intrinsece inhaerens habenti", y entonces puede pertenecer a distintos predicamentos; o bien "id quod habetur non est intrinsece inhaerens habenti... sicut homo dicitur habere vestem vel arma", y en este caso "habitus dicitur speciale praedicamentum" [5].

4. Nos ha parecido conveniente guardar la distribución de Deza en lo fundamental, pues, tratándose de un estudio detallado, el trastorno en el orden de Deza hubiera engendrado confusión y vaguedad.

A pesar de que en el Apéndice II se va a proponer una comparación metódica entre algunos textos de Deza, Capreolo y Sto. Tomás, comparación que consideramos útil por razones de carácter doctrinal e histórico, algunas de las cuales hemos señalado ya; es innecesario subrayar la importancia concedida, en todo el desarrollo de este trabajo, a la comparación entre Capreolo y Deza y sus fuentes.

5. Sigue aquí, aunque resumiendo algo, a Sto. Tomás, *l. c.*, quien establece una división bimembre general. Subdivide el primer miembro en dos, explicando diversos casos del primer miembro de esta segunda división, y en-

Excluído el primer miembro, por lo que a su estudio se refiere, pasa a estudiar el segundo miembro de la división general, y dice: "Secundo autem modo habitus est ipsa res quae habetur et est qualitas de prima specie qualitatis." Definición que corresponde a la segunda conclusio del primer artículo [6], como el propio Deza afirma explícitamente: "et in ista acceptione loquimur de habitu in nostris conclusionibus". Apoya esta definición en dos lugares de Aristóteles —V Metaph. y II Ethic.— equivalentes, que suelen reptir comúnmente los autores [7].

a) *Definición completiva del Habitus en las conclusiones*

No justifica Deza la definición anterior con argumentos de experiencia: en parte lo hará al hablar de las propiedades del hábito.

Simplemente la sitúa en el esquema general dado por Aristóteles. Para una mejor determinación de la noción de hábito nos remite a sus conclusiones del artículo primero, donde ha establecido la necesidad del hábito y su definición previa. "Quantum ad articulum primum —dice— sit prima conclusio quod habitus virtutum sunt homini necessarii; hanc conclusionem tenet S. Thomas in hac distinctione quaestione prima, articulo primo, et Prima Secundae, quaestione quadragesimo nona, articulo quarto. Secunda conclusio et quod habitus virtutum sunt essentialiter formae absolutae de prima specie qualitatis; hanc conclusionem tenet S. Thomas in hac Distinctione ubi supra, articulo primo et secundo."

Ahí sienta Deza la doctrina fundamental del hábito al definir su naturaleza en forma algo más explícita que en el tercer notandum: los "habitus virtutum sunt essentialiter formae absolutae de prima specie qualitatis": doctrina que establece de acuerdo con los lugares citados de Santo Tomás.

---

tra en el asunto propuesto al explicar el segundo miembro de la división general.

6. A pesar de la íntima dependencia de Capreolo, Deza antes que este último pone de relieve desde las conclusiones la definición, que podríamos llamar clásica, de hábito en el tomismo.

7. S. Thomas in hac Dist., q. I, a. 1 in corp.; I, II, q. 49, a. 3, in corp., de donde los trae Deza con seguridad, aunque no aporte la cita. Las mismas definiciones y divisiones de "habitus" se encuentran, junto con las dos definiciones aristotélicas de donde proceden, en Durando l. III, D. XXIII, q. I, "respondeo", quien dice que el hábito "est species qualitatis", y apoya las definiciones aristotélicas con la del Comentator (Averroes) y la de S. AGUSTÍN en *De bono coniugali*, donde dice que "habitus est quo aliquid agitur cum opus est", muy citada por los escolásticos —S. Thomas ib., art. 3, sed contra.

Es interesante ver la mutua dependencia de textos. Casi con las mismas palabras encontramos la exposición precedente en Sto. Tomás, Durando, Capreolo y Deza.

b) *Correspondencia con lugares de Sto. Tomás*

En el Comentario a las Sentencias de Sto. Tomás, L. III, D. XXIII, q. I, a. 1, sed contra 2 et in corpore, figura el argumento general que pone Deza —aunque sin cita ad hoc— en la introducción de su artículo primero[8], es decir, que el hábito engendra "delectación". En este lugar cita el Aquinate los dos lugares de Aristóteles mencionados por Deza, de los cuales dice el segundo en Sto. Tomás: "et propter hoc signum generati habitus est delectatio in opere facta, ut dicitur in II Ethic.: quia quod est naturae conveniens, delectabile est et facile".

Además de S. Tho. I, II, q. XLIX, a. 4 —citado aquí por Deza— corroboran aún mejor las definiciones de hábito las citas de Sto. Tomás del primer notandum: I, II, q. XLIX, a. 1, in corpore, donde concluye Santo Tomás: "unde dicendum est quod habitus est qualitas", y en el artículo segundo del mismo lugar, en la conclusio, afirma: "habitus et dispositio computantur prima species qualitatis ab aliis distincta, quibus homines in ordine ad naturam operantur".

Con esto queda establecido el punto de partida de la naturaleza del hábito y de su función de acuerdo con el pensamiento del Filósofo y de Sto. Tomás[9].

c) *Explicación clásica de la definición de Habitus*

El sentido de la frase "habitus virtutum sint formae absolutae de prima specie qualitatis" es el siguiente: en la división[10] de la "qualitas essentialis" suelen distinguir los autores cuatro especies: el hábito pertenece a la primera, "habitus et dispositio". Es, pues, la cualidad "accidens difficulter mobile, disponens subiectum ad bene vel male se habendum in se ipso"[11]. Se distingue de la "dispositio", que "per se est accidens facile mobile".

El hábito puede ser "entitativus et operativus", éste último, en sentido riguroso, es una cualidad que "per modum inclinationis" elimina la

8. En efecto, al proponer como brevísima introducción al artículo primero el argumento general en contra y el argumento general en pro de la existencia del hábito, dice: "in opposito arguitur: quia oportet nos in bono opere delectari, quia, ut Philosophus dicit I. Ethic., non est iustus qui non gaudet iusta operatione; sed delectationem facit in opere habitus, ut Philosophus dicit II. Ethic."

9. Las citas de Aristóteles por Deza provienen del texto de Sto. Tomás, aquí al menos. Los lugares correspondientes de Capreolo, se hallan en el artículo primero.

10. V. J. Gredt, O. S. B.: *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, v. I, n. 187 ss., donde se habla de la cualidad, su esencia y sus propiedades, con el mismo lenguaje de Sto. Tomás y Aristóteles.

11. Gredt, *o. c.*, n.° 188.

indeterminación de la potencia "ad bene vel male operandum". El mismo hábito puede a su vez ser: "cognoscitivus", según disponga la potencia al conocimiento sensible o intelectual; y "operativus", cuando facilita la operación apetitiva de la potencia y, en este último caso, se llama hábito moral en general, virtud, si inclina al bien [12].

La existencia de esta forma real, que posibilita para obrar las facultades superiores en un sentido y fin determinados, será el denominador común de la posición tomista en el tratado De Virtutibus; forma que defenderá acérrimamente contra toda posición que quiera minimizar su entidad y reducirla a un mero "modus" —como Durando—, o a una mera relación.

La tendencia nominalista de reducir las entidades al menor número posible, aplicada a la teoría de la virtud, encontraráa una decidida oposición en la escuela tomista. La trascendencia que pueda tener esto en la doctrina de la fe ha de verse luego.

Sentada esta definición fundamental [13], pasa Deza a insistir en la misma [14] y a exponer la naturaleza de esta entidad, "habitus virtutis", asignándole propiedades.

2. ENUMERACION DE LAS PROPIEDADES EN EL HABITUS VIRTUTIS [15]

a) *Determinación de la potencia:*

La menciona simplemente Deza en el primer notandum, aunque por derivarse de ahí la razón formal de la necesidad y existencia del hábito, el problema exigirá ulteriores explicaciones en el segundo y tercer notandum. "Et ut plenius et expresius de huiusmodi habitu loquamur contra quorumdam opinionem, dicimus, secundum doctrinam S. Doctoris post Philosophum II. Ethic., quod habitus... determinat directe et per se potentiam in qua est subiective ad actum vel operationem..."

b) *Facilidad, intensidad y deleite:*

A éstas pueden reducirse, pues las hay equivalentes, las propiedades que comunica el hábito a la potencia y que se describen en el siguiente párrafo del primer notandum: "item habilem et promptam reddit (habitus) ipsam ad operandum, demum ipsam potentiae operationem reddit

12. Sto. Tomás además del lugar citado: *III. Sent.* D. XXIII, q. I y *S. Th.* I, II, q. XLIX, trata el mismo asunto en *De Veritate,* q. XX, a. 2, respondeo; *II Sent.* D. XXIV, q. I, a. 1; *De Virtutibus in communi,* a. 1-2, donde aplica la definición a la virtud.

13. En las conclusiones y en el primer notandum.

14. Las repeticiones son frecuentes en nuestro autor.

15. En el primer notandum, lugar citado.

sibi facilem et delectabilem et etiam intensiorem, et si habitus bonus sit, ut est habitus virtutis, ultra praedicta perficit potentiam ipsam et eius operationem bonam et laudabilem reddit, e contrario vero si habitus malus et vitiosum sit"[16]. En confirmación de todo esto cita a Santo Tomás: in hac Dist., q. I, a. 1; S. Tho. I, II, q. XLIX, a. 4, ad 1um. et 2um.; id., q. L, a. 3. Particularmente en la cita de la quaestio XLIX señala Santo Tomás la necesidad del hábito en la "forma, quae possit diversimode operari sicut est anima", en orden a la operación, "quae est vel finis vel via ad finem".

3. POTENCIAS SUJETO DE HABITOS

a) *Potencias que no son capaces de hábito*

Pasa inmediatamente Deza en el primer notandum a estudiar las potencias donde puede radicar el hábito, y excluye todas aquellas que "sunt ex seipsis ad unum determinatae". Se cuentan entre ellas las "potentiae naturales", las "apprehensivae sensitivae" y asimismo "voluntas humana secundum quod est naturaliter determinata ad ultimum finem et ad bonum secundum quod est eius formale obiectum" y también "intellectus agens qui unam tantummodo habet determinatam actionem".

Las propiedades físico-químicas de los cuerpos y lo que los modernos han llamado "instintos", en cuanto son "tendencias innatas" en el orden sensible, no son capaces de hábito.

Tampoco cabe el hábito en las facultades superiores, cuando su ejercicio está desprovisto de libertad.

b) *Potencias capaces de hábito y razón de lo mismo*[17]

"Restat igitur —prosigue Deza— quod inter potentias animae solum potentiae rationales; sive per essentiam, quales sunt intellectus et voluntas, sive per participationem, quemadmodum irascibilis et concupiscibilis... ad plura et diversa determinari possunt, ex quo fit ut necesario requirant aliquid quo determinantur ut in actum exeant, id autem nos vocamus habitum."

16. Destacan entre las propiedades que el hábito comunica al acto: la "intentio actus", la "determinatio actus", la "facilitas actus". Propiedades todas que Durando niega comunique el hábito al acto (*Com. Sent.* l. III, D. XXIII, q. II-IV). Luego aparecerán las objeciones de Durando en el artículo tercero.

17. Sigue Deza, en esta exposición, casi a la letra a Sto. Tomás (vd. S. Thomas, in hac Dist, q. I, a. 1) aunque dando forma personal a la exposición de su pensamiento. Capreolo, en cambio, aporta textos de Sto. Tomás como prueba de la primera conclusio sin apenas intervención personal, que introduce en la solución de las objeciones.

De acuerdo con Sto. Tomás propone como argumento central. para justificar la existencia del hábito, la necesidad de una "cualidad inherente" (S. Thomas, l. c., q. I, a. 1) determinante de la potencia "ex se indeterminata". Posición en manifiesta disconformidad con Durando quien, en esta misma distinción, en su cuestión tercera, al final, escribe: "ad secundum dicendum quod determinatio actus est non a potentia, nec ab habitu per se, sed ab obiecto et medio, quamvis per accidens sit ab habitu modo quo dictum fuit". En una palabra, se niega la necesidad de un "ente intermediario" entre la potencia y el acto.

4. ACCION COMUN DE LA POTENCIA Y EL HABITO: CONNATURALIDAD DE LA ACCION RESULTANTE

Al terminar el notandum 1.º, reasume Deza la definición del hábito y penetra más en la esencia de la actividad conjunta de potencia y hábito; problema al que le ha conducido la justificación de la existencia de aquel.

Es este último párrafo muy interesante y fundamental para las funciones que se han de asignar al hábito-virtud infusa. Punto de vista que posiblemente explica la posición tomista respecto de las virtudes infusas y cuya aplicación a la fe tendremos nosotros especialmente en cuenta.

Aparece en este artículo la expresión "connatural", pedida prestada a Sto. Tomás, pero en la que Deza insiste probablemente más que el propio Aquinate y sin duda más que Capreolo, y de la cual hará aplicaciones fecundas al hablar del hábito de la fe infusa.

"Est enim habitus —escribe Deza en este primer notandum— subiectum suum inclinans ad determinatam operationem et ad modum operandi determinatum: inclinat enim *ut natura*, ex quo etiam consequitur quod ipsum faciat proptum et habile ad talem operationem, omnis enim rei inclinatio per formam inhaerentem rem ipsam habilitat ac per hoc promptam reddit ad operandum: inde etiam consequitur quod talis operatio sit operanti facilis et delectabilis: nam, cum habitus inclinet *per modum cuiusdam naturae,* reddit operationem propriam et *quasi naturalem* operanti et, per consequens, sibi delectabilem, convenientia namque est causa delectationis". Al definir el género de inclinación con que informa el hábito a las potencias se sirve de las expresiones: "ut natura"; "per modum cuiusdam naturae"; y esta misma inclinación convierte la operación "quasi naturalem operanti". Por otra parte el hábito es "forma inhaerens", en expresión empleada en este notabile y en el siguiente, en el que se llama también al hábito "forma perficiens potentiam intrisece".

Donde, sin embargo, trata Deza más exprofeso la doctrina de la "connaturalidad" de la acción común de la potencia y del hábito es en el notandum tercero de este mismo lugar. No ya simplemente por la doctrina que

sienta [18], *fundamento de esta connaturalidad,* sino por la denominación "*connaturalis*" que le asigna. Expresión en la que condensa sus equivalentes conceptuales y quasi-sinónimos verbales que acabamos de citar. En efecto, escribe hacia la mitad del mencionado notandum tercero: "Denique illae operationes delectabiles sunt operanti, quae sunt illi *connaturales,* quod habitus efficit eo quod inclinet *per modum naturae*" [19]. El mismo adjetivo e idénticamente definido emplea más tarde en el IV Sent., D. XLIX, q. I, a. 3, nt. 4 [20].

Deza con Sto. Tomás y Capreolo en esta manera de ver

Lo mismo nos dice Capreolo, aunque sin emplear una expresión tan definida, en la misma distinción, cuestión I, artículo 3 [21]: "actus sequentes habitum suam entitatem et suam determinationem habent ab habitu, *sicut a principio vel concausa, vel ratione agendi ipsius potentiae,* et hoc non per accidens, sed per se".

La expresión "ut natura", "connaturalis", para explicar la coactividad de la potencia y del hábito, no es ajena, según se ha dicho a Santo Tomás.

En De Veritate —citado por Capreolo— q. XX, a. 2, in corpore, al proponer en el respondeo: "quid est habitus et ad quid habitibus indigemus", en el número 2 donde se responde a la cuestión: Cuándo lo que se añade a la potencia se recibe "per modum habitus"; contesta Sto. Tomás: "Tunc vero retinetur per modum habitus, quando illud receptum efficitur quasi *connaturale* recipienti: et inde est quod habitus a Philosopho dicitur qualitas difficile mobilis: inde est etiam quod operationes ex habitu procedentes delectabiles sunt et in promptu habentur et facile exercentur, quia sunt *quasi connaturales effectae*".

Y en De Virtutibus in Communi, a. 1, in corpore: "tertio ut delectabiliter perfecta operatio compleatur, quod quidem fit per habitum, qui, cum sit per *modum cuiusdam naturae,* operationem sibi propriam *quasi naturalem* reddit et per consequens delectabilem".

Item III Sent., D. XIV, q. I, a. 1, qla. 2.ª: "impressiones autem activorum possunt esse in passivis dupliciter: uno modo per modum passionis... alio modo per modum qualitatis et formae, quando impresio activi iam *facta est connaturalis ipsi pasivo*". Y más lejos: "in intellectu autem requiritur ad eius perfectionem quod impressio sui activi sit in eo non solum per modum passionis, sed etiam per modum qualitatis et formae

18. Véase p. 102 ss.
19. Véase p. 102 ss.
20. Véase p. 123 ss.
21. En la edición PABAN-PÈGUES, eodem loco, I Ad argumenta Durandi, p. 295, c. 2.º Otras expresiones, que corroboran la misma idea, tiene Capreolo en este lugar.

connaturalis factae. Et hanc formam habitum dicimus. Et quia quod est naturale firmiter manet et in proptu est homini uti sua naturali virtute, et eidem delectabili..."

Estos lugares de Sto. Tomás, comparados con los precedentes de Deza y con los que aparecerán más tarde en la aplicación de los principios aquí sentados, muestran la perfecta penetración por nuestro autor de la mente del Aquinate y la coincidencia en la manera de definir lo que es el hábito y su actividad.

Deza, más alejado que Capreolo de toda influencia nominalista o paranominalista [22], reproduce más nítidamente el pensamiento tomista en este asunto, que difunde su luz en toda la manera de explicar las virtudes infusas. *Este dinamismo del hábito, hecho connatural a la potencia*, es de extraordinaria eficacia para explicar la fe en el hombre —como luego hemos de ver— y para interpretar la mente de estos pensadores en la materia.

La eficacia del hábito de la fe sobre el entendimiento del hombre es única en consecuencias psicológicas y, por eso, la "*connaturalidad*" *con la potencia racional* parece excluir, en el proceso del acto de fe, la división en dos tiempos, el racional y el sobrenatural. De todo esto hemos de hablar más tarde y con más extensión.

5. INSISTENCIA EN EL ANALISIS DEL HABITO EN SU FUNCION DETERMINATIVA DE LA POTENCIA

a) *En el segundo notandum*

Hemos ya indicado en la p. 96 que las repeticiones son frecuentes en nuestro autor, llámeselas, si se quiere, insistencias. En la p. 96 se ha señalado la importancia de esta *cualidad constitutiva del hábito, la determinación de la potencia*. El problema es de gran trascendencia y ligado esencialmente con el de la coactividad de la potencia y del hábito. Deza vuelve más extensamente sobre el mismo en el segundo notandum y en la primera parte del tercero [23], pues no hizo más que indicarlo en el primer notandum. Por otra parte, el primer notandum puede presentarse como un resumen de casi toda la cuestión del hábito. También pide volver sobre el asunto la argumentación del adversario, que quiere encontrar —y en esto está su razón— suficiencia para el acto en la misma potencia.

Desde el principio del "secundo notandum est" pasa Deza a analizar la función del hábito en cuanto es determinativo del acto [24]: efecto determinativo que ha sido el argumento fundamental para justificar la exis-

22. Véase p. 79 ss.
23. La división es nuestra.
24. Véase p. 96.

tencia del propio hábito. Esto le conducirá a penetrar mejor en su esencia y a establecer en el "tertio notandum est" la naturaleza de su codinamismo con la potencia. "Determinatio actus —dice— potest intelligi duplici modo: uno modo quantum ad esse naturae ipsius actus, alio modo quantum ad esse moris." Abandona Deza el segundo extremo para más tarde y pasa a discutir el primero. *No es de extrañar: pues toda la argumentación del adversario se basa en querer demostrar que el hábito no es necesario para la determinación del acto*[25].

Esta determinación del acto "in esse naturae" se consigue "per individuationem et singularitatem suae exsistentiae in rerum natura" y, "eo ipso quod ponitur actus exsistere in rerum natura, ponitur habere singularitatem et individuationem", y para esto es suficiente su existencia sin necesidad de hábito alguno. Tampoco se requiere el hábito "ad determinandum potentiam ad huiusmodi actus determinatum", sino que basta la voluntad "quae est domina suorum actuum quantum ad esse naturae, ratione cuius in potestante ipsius est determinare se ad actum, vel non": pues goza "a natura" de libertad para el ejercicio de sus actos y de las potencias que están destinadas a obedecerle[26].

Ni vale para nada la insistencia, al decir: "quum etsi potentia rationalis non possit exire nisi in actum singularem et determinatum in esse naturae, potest tamen exire in hunc et non in alium"[27]. *Responde el mismo Deza, insistiendo a su vez en la solución anterior*, es decir, que "*sufficit libertas voluntatis in quantum est domina suorum actuum et aliarum potentiarum quae naturaliter eius subduntur imperio.* Ipsa siquidem voluntas propria libertate movet se ut exeat in actum hunc vel illum, et reliquas sibi subditas potentias ad actus suos. Volo enim aliquid, quia volo me id velle, et intelligo et video et ambulo, quia volo me intelligere et videre et ambulare: non ergo ad determinandum se modo praedicto indiget potentia rationalis aliquo habitu". Y termina el segundo notabile, diciendo: "non ergo ad determinadum se modo praedicto indiget potentia rationalis aliquo habitu, cum ipsa voluntas, quae est sui et aliarum potentiarum motrix, ad id sufficiat, et loquimur hic de habitu qui est forma inhaerens et perficiens potentiam intrinsece".

Luego, según Deza, *para dar existencia al acto* en cuanto a tal, *no es necesario el hábito* en cuanto es forma de la potencia, pues ésta se basta y su capacidad de determinación del acto es inherente al ejercicio de su

25. Véase Deza en este mismo lugar, a. 2: "arguitur contra conclusiones et quidem contra primam arguit Durandus".

En Capreolo viene expuesto este problema en el artículo tercero: "I Ad argumenta Durandi".

26. De todo esto según Deza "latius dictum est in I. II, q. XXIV".

Capreolo en esta distinción, artículo tercero, I Ad argumenta Durandi, dice clarmente que la potencia se podría determinar sin el hábito.

27. Deza, in eodem notabili.

libertad independientemente del hábito. En una palabra, *la necesidad del hábito no es para dar capacidad a la potencia* a fin de que pueda producir el acto, *sino para conferirle aptitud para un orden determinado de actos dentro la esfera de los propios actos libres*[28]. En el notandum siguiente hemos de ver, además, que en los actos para los que el hábito dispone, contribuye éste a la realidad física de los mismos y no sólo moral, como erróneamente se pudiera juzgar a primera vista. Consideración que nos parece muy importante, pues este acto procedente de *potencia-hábito* recibe toda su entidad de la *actividad conjunta* de la *realidad potencia* y de la *realidad hábito,* íntimamente unidas: por eso ha terminado Deza el notabile diciendo que el hábito "est forma inhaerens et perficiens potentiam intrinsece".

b) *En la primera parte del notandum tercero: Breve recapitulación, y ulterior desarrollo del asunto en el sentido de que el hábito comunica a la potencia el poder producir un acto perfecto en su orden*

El "tertio notandum est" es, sin duda, el más importante de esta primera quaestio de la Dist. XXIII del libro III, y de gran trascendencia para explicar la naturaleza de las virtudes sobrenaturales, singularmente la fe. No hace en él Deza otra cosa, sino ahondar en la doctrina que tratábamos ya de subrayar en la p. 100 ss.

Podríamos distinguir *dos partes en este notandum:* en la primera nos explica Deza cómo el hábito determina a la potencia y al acto; en la segunda precisa la naturaleza de la coactividad potencia-hábito.

Afirma Deza, al iniciar el notandum, que el "habitus... *dupliciter est determinativus potentiae: uno modo secundum seipsam*", pues la poten-

---

28. Parece probable que se de en este lugar una discrepancia entre Capreolo y Deza. En efecto, dice Deza en este notandum 2.°: "*neque valet quod aliqui dicunt,* quod scilicet, quamvis potentia rationalis non exigat habitum ad sui determinationem respectu actus in esse naturae... indiget tamen habitu ad sui determinationem respetu huius actus vel illius".

He ahí lo que dice Capreolo. l. III, D. XXIII, a. 3, I Ad argumenta Durandi. Ed. PABAN-PÈGUES, p. 295, c. 1.ª: "dicitur secundo quod, licet aliqua potentia sit determinata ad producendum vel recipiendum actum singularem... non tamen est determinata ad producendum vel recipiendum hoc singulare vel illud, nec actus huius speciei vel illius".

Obsérvese la semejanza de los párrafos en cuanto al sentido. ¿En los "aliqui dicunt" se refiere Deza a Capreolo? En este caso Deza hubiera entendido la necesidad del hábito con relación a un orden de perfección predefinido —véase p. 104 ss.—. Capreolo, en cambio, simplemente con relación a su especificación.

Véase, no obstante, el texto de Capreolo en PABAN-PÈGUES, p. 295, c. 2.° "cum enim dicitur quod habitus est necessarius ad determinandum potentiam ad actum in esse morali, non est sensus conclusionis quod potentia nuda sine habitu, eliciat actum indifferentem in essentia morali, aut quod sine habitu non possit producere aut recipere actum qui sit determinate bonus aut determinate malus, sed hoc sit tantum ex habitu".

cia está indiferente para recibir hábitos buenos o malos, o no recibirlos; esta indiferencia "determinatur per habitum supervenientem". Por descontado se trata de la potencia racional. "*Alio modo* —escribe Deza en una especie de segundo apartado de la primera parte del tercer notandum— *habitus* est *determinativus* potentiae in ordine ad actum... non quantum ad substantiam actus praecise...", según acaba de reseñar, "sed respectu actus perfecti, accipiendo perfectionem large, prout se extendit ad veram... et ad metaphoricam". Perfección objetiva resultante de la propia determinación de la potencia.

La perfección, para Deza con Sto. Tomás, en su dimensión ontológica es actualización, por eso el hábito es una "forma inhaerens et perficiens potentiam intrinsece —notandum segundo, fin—: y, en la segunda parte de este mismo notandum tercero, dice, que el hábito es a la operación lo que la "species intelligibilis" es a la intelección. De donde esta perfección tiene un sentido amplio que comprende la perfección "in esse moris", como asimismo la mera perfección ontológica, que no distingue entre actos moralmente buenos y malos [29].

Pasa luego Deza a determinar, siguiendo a Sto. Tomás —De virtutibus in communi, q. I, a. 1, in corp.— las *propiedades psicológicas* que el hábito comunica a su potencia y al acto: A su *potencia* "*inclinando et habilitando*" a la misma y "*proptam* reddendo". Al *acto* haciéndolo "*facilem et delectabilem* ac per consequens *firmum et perfectum*" [30].

Porque, concluye en la primera parte del notandum, no se tiene "operatio perfecta in promptu" sin el hábito, como lo prueba el ejemplo de la ciencia y de la virtud y "denique illae operationes delectabiles sunt operanti, quia sunt illi *connaturales*, quod habitus efficit eo quod inclinet per modum naturae".

Esta perfección psicológica es una consecuencia y prueba de la connaturalidad de la actividad potencia-hábito.

El lector no ha de olvidar hacia donde se dirige el pensamiento de Deza, al anteponer a su interpretación de la fe sobrenatural la definición de las perfecciones que comunica el hábito a la potencia y a su acto concomitante. El hábito tiene evidentemente, según Deza, una función perfectiva doble, objetiva y subjetiva: objetiva por razón de su término, subjetiva por razón de su connaturalidad. En ambos descansa la noción tomista del hábito de la fe.

---

29. Para confirmación de su aserto cita a Sto. Tomás, I. II. q. LVI, a. 6, in corp. De Virtutibus in communi, a. 5, in corpore.

30. Sigue aquí casi a la letra a Sto. Tomás. De las propiedades del hábito ha hablado ya en el primo notandum. Como puede observarse, las repeticiones son frecuentes. El mismo texto de Sto. Tomás es citado por Capreolo —II Alia argumenta Durandi, ad tertium—. Capreolo introduce en el lugar citado, una exposición positiva más amplia de la doctrina, que Deza resume en su a. 3, al resolver las objeciones.

6. INSISTENCIA EN PRECISAR LA NATURALEZA DE LA COACTIVIDAD DE LA POTENCIA Y DEL HABITO

a) *El hábito forma de la potencia, respecto de la cual se halla como la "species intelligibilis" respecto del intelecto*

En la segunda parte del tercer notandum es donde Deza insiste en el importante punto de vista ya enunciado, de acuerdo con Sto. Tomás, pero que Deza expone en forma personalísima. Empieza así, a modo de continuación del párrafo anterior: "ex quibus inferimus quod habitus adveniens potentiae operativae constituit cum ea unum principium ad eumdem actum, contra opinionem quorumdam qui dicunt potentiam solam esse principium actus quantum ad sui substantiam... falso existimantes quod potentia et habitus ipsam informans sint duo distincta principia habentia in actu seu operatione distinctos effectus, quod certe falsum est; *sicut enim ex specie intelligibili et intellectu fit unum principium intelligendi, ita et habitus et potentia quam perficit sunt unum principium operandi...; itaque et substantia actus et actus modificatio vel determinatio est ab utroque,* et ab habitu et a potentia per habitum informata".

Otra vez insiste en la connaturalidad [31] de la operación resultante de la acción conjunta del hábito y de la potencia, y especialmente al entender esta coactividad como un solo principio de acción, "ab una causa vel principio", excluyendo claramente el modo de dos actividades yuxtapuestas, y esto no sólo en cuanto a la sustancia del acto, sino también en cuanto a su modificación y perfección.

Lo cual evidentemente significa que, *desde su raíz y en todas sus modalidades, el acto procede de ambos, de la potencia y del hábito,* y en manera alguna puede entenderse como completivo ya en lo físico, ya en lo moral, de la potencia, pues la expresión de Aristóteles se dice por apropiación. Así se comprende cómo esta manera de ver es conciliable con lo dicho anteriormente, o sea, que la potencia es suficiente para producir el acto —pp. 100 ss. y 102, nota—, pues no se trata de dividir el acto en dos partes, asignando una a la potencia y otra al hábito, sino de que determinados actos, que vienen definidos por un orden objetivo de perfección, no pueden ser producto espontáneo de la potencia, porque una forma llamada "hábito" la modifica o eleva a fin de darle aptitud en orden a una perfección determinada, impuesta por un orden objetivo: ontológico —hábitos, cualidades, ciencia...— o moral, virtud.

Creemos que esta referencia a un sistema ontológico perfecto, que supone exigencia objetiva, ordenada y determinada, en oposición al acto

---

31. Véase, en el mismo notandum, final del párrafo, anterior al que acabamos de citar.

espontáneo, sin norma externa de perfección, es esencial para entender esta doctrina del hábito; interpretación que parece exigir el texto de Deza y también el del propio Sto. Tomás [32].

b) *Ejemplos de la importancia y, de las aplicaciones de la doctrina anterior en el pensamiento de Deza*

Esta doctrina de la conjunción de la actividad de "nuestras facultades naturales" con el hábito, en el caso, "infuso", *ha de ser fundamental en Deza para explicar las virtudes sobrenaturales, singularmente la fe.* Aunque hemos de volver más tarde sobre el asunto, basta citar, por ejemplo, el siguiente texto y apreciar el nexo que en él establece Deza entre la doctrina general sentada aquí y su aplicación a la fe: —en esta misma distinción, q. II, a. 3, en el not. 5.º— "fidei theologicae de qua nunc loquimur aliqui effectus conveniunt ex ratione sui generis, in quantum scilicet est habitus, et aliqui ex ratione specifica, scilicet ex ratione fidei; ex *ratione quidem generis habet fides quod intellectum disponat et habilitet ad hoc quod prompte et faciliter ac delectabiliter credat ea de quibus est fides. Huiuscemodi enim modus agendi communis est omni habitui*, prout *deductum* fuit in quaestione praecedenti" [33].

Pero va más allá todavía en otros lugares, *donde unifica no ya la acción conjunta potencia-hábito, sino además todas las distintas operaciones espirituales en la unidad fundamental del "suppositum"*, quien en definitiva es el que entiende, quiere, etc., y de quien proceden las operaciones como actos atribuibles a la persona propiamente hablando y no a las potencias, que no son otra cosa sino el instrumento de la persona para realizar sus actividades. Doctrina más general y completiva de la que en el tercer notandum se expone y que muestra la perspicacia de Deza en cuanto al camino de solución que tal teoría ofrece a todos los problemas "personalistas" [34].

---

32. Son extremadamente significativas estas palabras de Deza al final del tercer notandum: "quando potentia operatur habitu informata, eadem operatio est tota ab utroque, et quantum ad substantiam et quantum ad modum". Interpreta aquí Deza un texto dudoso de STO. TOMÁS, *IV Sent.*, D. XLIX, q. I, a. 2, sub a. 2 ad 2um. V. p. 106 de este trabajo.

33. En la q. II de esta misma distinción tendremos oportunidad de referirnos varias veces a textos de Deza que son aplicaciones de los principios generales aquí sentados. Basta por ahora hacer ver esta relación con algún ejemplo.

34. Véase este importantísimo texto de Deza, l. II, D. XXV, q. I, a. 3, 1.º not.: "Ad hoc respondemus quod, sicut Philosophus docet I libro de Anima et II et VII Metaphysicorum, motus et operationes sunt suppositorum tamquam agentium et moventium, formis autem et proprietatibus tribuitur motus vel actio, non tamquam agentibus, sed tanquam principiis quibus agens agit et movet; unde proprie loquendo nec intellectus intelligit sed est principium quo intelligens intelligit, nec voluntas amat sed est principium quo

c) *Interpretación de un texto dudoso de Sto. Tomás, en confirmación de lo dicho. (Tercer notandum)*

En confirmación de todo lo dicho —para lo que ha empleado textos de Sto. Tomás, a los cuales nosotros hemos añadido otros (v. pp. 98 ss.)— Deza sale al paso de algunas objeciones que se podrían inferir de Aristóteles, II Ethic.[35], y principalmente de Sto. Tomás, IV Sent., Dist. XLIX, q. I, a 2, sub a. 2 ad 2um., resolviéndolas en el sentido de que sólo "per appropiationem", en los lugares mencionados, la sustancia del acto se atribuye a la potencia, y el obrar bien o mal, al hábito[36].

E insiste para terminar el notandum en su posición con esta frase: "Verumtamen, quando potentia operatur habitu informata, eadem operatio est tota ab utroque et quantum ad substantiam et quantum ad modum", lo que confirma con unas conocidas definiciones de hábito de San Agustín y Averroes, que atribuyen la operación al hábito como instrumento del suppositum: "habitus est quo aliquid agitur, cum opus fuerit" (S. Agustín): "habitus est quo quis agitur cum voluerit" (Averroes). Esta interpretación de Sto. Tomás por Deza es original, aunque está inspirada en Capreolo, según puede verse donde empieza, "sic accipiendum est id ipsum quod Stus. Thomas dicit...[37].

---

amans amat, et quia idem suppositum est habens intellectum et voluntatem, idem est suppositum cognoscens per intellectum et amans per voluntatem. Cum ergo dicitur quod intellectus proponit et ostendit voluntati proprium obiectum, scilicet bonum, est impropria locutio, usu loquentium tolerata per figuram synecdochen posita parte pro toto: est enim sensus quod intelligens per potentiam intellectus proponit et ostendit volenti seu amanti proprium obiectum, scilicet bonum; itaque idem suppositum ut est "intellectus" et cognoscens proponit et ostendit sibi ipsi ut volenti seu voluntatem habenti bonum suum, quod sic ostensum volens percipit et cognoscit non ut volens, sed ut est intelligens, et ad illud movetur affectu in quantum est volens, i. (e.) voluntatem habens.

Falsum ergo assumebatur in dubitatione quod bonum proponitur et ostenditur coeco et non cognoscenti, quinimo proponitur et ostenditur cognoscenti, scilicet volenti, nam et ipsum volens est cognoscens.

Recuérdese la semejanza de algunos lugares de este texto con el citado en la p. 101, III Sent., D. XXIII, q. I a. 3, notm. 2.°

Son además textos paralelos al tanscrito, los que se hallan en Deza en III Sent. D. XXIII, q. II, a. 3 not. 2 y IV Sent., D. XLIX, q. II, a. 3, not. 4, véase su comparación y comentario, Apéndice III.

35. La alusión de Deza al II Ethic. de Aristóteles se refiere sin duda a los c. V y VI (Bekk. 1105, 1106). V. ed. Firmin-Didot, París, o bien los Coment. de Sto. Tomás, que seguramente vio Deza —II Ethic. lec. V-VI.

36. "Ideo per quamdam rationem appropiationis substantia actus attribuitur potentiae, habitui vero attribuitur quod bene vel male operetur" —tercer notandum—. La intención de Deza es manifiesta, pues el texto de Santo Tomás ofrece verdadera dificultad.

37. He ahí el texto de Capreolo donde se defiende, aunque no con tanto

7. EXPLICACION DE LA CORRUPTIBILIDAD DEL HABITO, A PESAR DE SU CATEGORIA METAFISICA (CUARTO NOTANDUM)

Destina Deza el cuarto notandum a prevenir objeciones que sostienen la relatividad del hábito, derivadas de su cesación o caducidad. Para esto nos expone Deza su teoría de la corrupción del hábito. Parece justo que, si el hábito es de la categoría que le ha asignado Deza, debe poseer las cualidades de incorruptibilidad de la potencia. Hay, pues, que explicar cómo puede desaparecer, a pesar de su elevada categoría metafísica, pues en esta misma distinción —q. I, a. 2, en los argumentos "contra secundam conclusionem", bajo el n.º 6— se lee: "quia talia —los hábitos— corrumpuntur per cessationem actus sine aliquo positivo corrumpente, quod non esset si essent formae absolutae"[38].

Por esta razón nos explica Deza cómo puede corromperse el hábito, a pesar de la alta condición de su entidad.

Sigue fielmente a Sto. Tomás en los lugares citados —S. Th. I, II, q. LIII, a. 1 y 3.—. Omite Deza hablar del artículo segundo, donde Santo Tomás se pregunta: "utrum habitus possit diminui".

En el artículo primero de este mismo lugar, se pregunta Sto. Tomás si el hábito puede corromperse, y en el tercero, si la corrupción o disminución del hábito puede darse "per solam cessationem ab opere".

---

vigor, la misma posición, y se interpreta el lugar citado de S. Tomás, que puede parecer dudoso —Capr. D. XXIII, III Ad argumenta Durandi, ad 3um. (ed. Pabin-Pègues, p. 300, c. 1)—: "verumtamen sciendum est quod S. Thomas aliquando visus est dicere, IV Sent. D. XLIX, q. I, a. 2, qla. 2, in solutione secundi, quod habitus non faciat ad substantiam actus —viene el texto de Sto. Tomás—. Sed ex dictis eius tam ibi quam alibi, apparet quod non fuit mens eius quod habitus nullo modo faciat ad substantiam actus, sed intendit quod non ita directe facit, nec ita necessario requiritur ad substantiam actus, sicut ad eius complementum et perfectionem, quae est ex parte obiecti vel ex parte modi agendi. Habitus enim determinat potentiam ad determinatum obiectum et modum agendi, sicut ostendit ipse in De Veritate, q. XX, a. 2 —donde se lee: "per modum habitus quando illud receptum efficitur quasi connaturale recipienti", y podría haber añadido, De Virtute, q. I, a. 1, donde dice: "per modum cuiusdam naturae".

Basta comparar los textos de Deza y de Capreolo para percatarse —dejada de lado la exégesis del texto tomista— *de que es mucho más decidida la posición de Deza al sostener que la "operatio est tota ab utroque"*, en cuanto a la sustancia y en cuanto al modo. En la q. II de esta misma distinción hemos de comprobar consecuencias manifiestas de esta doctrina fundamental.

38. Hemos dicho ya que Deza toma sus objeciones de Capreolo, y a su vez Capreolo las suele copiar de los textos de los escritores respectivos, como veremos más tarde. En la edición PABAN-PÈGUES de Capreolo figura esta objeción de esta misma Dist., q. I, a. 2, contra secundam conclusionem, en II Argumenta quorumdam, n.º 4. Véase Apéndice II.

Deza nos da un resumen de los artículos primero y tercero de *esta cuestión para explicar la corruptibilidad del hábito* [39], que esquemáticamente es así:

corruptio habitus:
- per se: contrarium ex parte sua.
- per accidens
  - per corruptionem subiecti.
  - a removente prohibens suam corruptionem.

El cuadro representa las posibilidades de corrupción del hábito, aunque no todo género de hábitos caiga dentro de cada una de las mismas.

Los "habitus primorum principiorum —dice Deza con Sto. Tomás— tam speculabilium quam practicorum". *no pueden corromperse "per se"*, pues residen en el entendimiento, donde no tienen "contrario". Tampoco pueden corromperse "per accidens" —segundo miembro—, porque el entendimiento donde están es incorruptible y, esto supuesto, "non habent neque indigent aliquo prohibente ipsorum corruptionem", con lo que se excluye la última posibilidad de corrupción que quedaba.

Los otros hábitos intelectuales "ex actu intellectus causati, sicut est habitus conclusionum, qui scientia dicitur vel etiam opinio, corrumpi possunt vel diminui per se a contrario ex parte causarum, quae sunt propo-

39. Capreolo en esta misma distinción —q. I, a. 3, ad argumenta contra secundam conclusionem, II ad argumenta quorumdam, ad quartum (ed. Paban-Pègues)— contesta a la objeción de que se hablado en la página anterior con citas de los mismos lugares de Sto. Tomás —S. Th. I, II, q. LIII, a. 1 y 3—; citas que Deza no transcribe literalmente —diferencia frecuente con Capreolo— pero expone "quoad sensum", empleando con preferencia las mismas expresiones de Sto. Tomás. Más tarde hemos de volver sobre lo mismo, pero anticipemos ahora que, según Capreolo, l. c., el hábito "non est mera relatio", de donde concluye: "ex quibus patet quod corruptio virtutum habet causam positivam. Item a. 3 ostendit —Sto. Tomás— quomodo cessatio ab actu non corrumpit habitum". Doctrina confirmativa de la naturaleza asignada al hábito.

S. Thomás en S. Th. I-II, q. LII, a. 1, in solutione tertii; ib. ad 1um. —cita aportada por Capreolo— afirma que en las "qualitates primae speciei potest esse alteratio per posterius. Facta enim alteratione secundum callidum et frigidum, sequitur animal alterari secundum sanum et aegrum; et similiter, facta alteratione secundum passiones appetitus sensitivi vel secundum vires sensitivas apprehensivas, sequitur alteratio secundum scientiam et virtutes, ut dicitur". Es decir, defiende la inalterabiiidad directa de la virtud en cuanto es una forma absoluta de "prima specie qualitatis"; definición que ha hecho suya Deza en la segunda conclusio. Por esta razón, y en vistas a negar la nueva relatividad de la virtud, que afirman los adversarios, propone Deza la teoría de la corruptibilidad según Sto. Tomás, en la cual se aceptan los hechos, permaneciendo inalteradas las esencias.

sitiones, ex quibus ratio procedit ad conclusiones, quae habitus est". Pues se dan proposiciones contrarias. "Et iterum syllogismi ratio et forma, ex qua habitus conclusionis deducitur", puede ser también causa de corrupción o disminución, "habitus verae opinionis aut scientiae". Y prosigue Deza: "item *huiusmodi habitus corrumpi possunt per accidens a removente prohibens*", cuando dejan de ponerse los actos que suprimen las causas "corrumpentes, vel diminuentes habitum", y esto ocurre "*tam in speculabilibus quam in agibilibus*": *en el primer caso las imaginaciones extrañas son con frecuencia causa de la corrupción del hábito intelectual; en el segundo caso, por causa principalmente del apetito sensitivo*, el hombre no usa de la virtud moral que le mantiene pronto "ad eligendum medium in passionibus et operationibus".

Esta doctrina ha de serle útil luego en la solución de las objeciones.

Si comparamos la exposición de Deza con la de Sto. Tomás —l. c., a. 1 y 3—, veremos que Deza deja de ahondar en las razones precisas que justifican —según Sto. Tomás— la corruptibilidad o incorruptibilidad del hábito intelectual, que es el que aquí más interesa: por ejemplo, la relación del entendimiento agente al posible en la formación de los "habitus primorum principiorum". En cambio, hay más correspondencia entre texto y texto al hablar de las virtudes morales. *Una es*, sin embargo, *la clara conclusión de ambos autores: la corruptibilidad del hábito intelectual de la ciencia y de la opinión.*

Y otra conclusión también se desprende de lo dicho: que tanto para Sto. Tomás, como para Deza, como para Capreolo [40], el hábito es una "*forma real*" a pesar de las dificultades que encontramos para explicar su caducidad. *Posición que sostienen ambos autores a lo largo del tratado de la virtud intelectual infusa de la fe.*

B) LA DOCTRINA DE HABITIBUS EN DEZA, EXPUESTA EN LOS ARTICULOS 1.° y 3.°, SE CONFIRMA Y COMPLETA POR LA DADA EN EL ARTICULO 4.°, AL RESOLVER LAS OBJECIONES

Hemos ya indicado en otro lugar que Capreolo en su artículo tercero da la solución de las objecones que ha propuesto en el artículo segundo; soluciones que completa con explicaciones de la doctrina positiva a base de textos de Sto. Tomás.

Deza separa la exposición positiva, que nos da en los notandum, de la solución a las objeciones que da en el artículo cuarto, que introduce así: "quantum ad articulum quartum respondendum est obiectionibus".

Como estas respuestas contienen siempre explicaciones al modo de Capreolo, aunque más breves, donde Deza completa y confirma sus puntos

40. Véase lugar citado en la p. 108, nota.

de vista expuestos en los artículos primero y tercero, vamos a estudiar directamente el contenido de las mismas.

1. ORIENTACION GENERAL DE LAS OBJECIONES QUE TRAEN CAPREOLO Y DEZA EN ESTE LUGAR

En el Apéndice II, al comparar los textos de Capreolo y Deza [41], encontrará el lector el origen preciso de las objeciones, que, por otra parte, vienen casi siempre asignadas a nombres determinados en el mismo texto de este artículo segundo.

Durando es el principal arguyente, en esta cuestión, acompañado de Aureolo. De uno y otro se ha hablado en las pp. 73-75.

Ambos niegan —al menos arguendi causa— *la realidad del hábito como "forma primae speciei qualitatis".*

El hábito es innecesario para explicar las funciones que se le asignan.

Por eso la argumentación de Durando se dirige a hacer ver que no se requiere el hábito para determinar el acto —I argumenta Durandi—, ni para darle facilidad —II argumenta Durandi—, ni intensidad —III argumenta Durandi—, etc.: lo que equivale a negarle sus propiedades y la razón de su existencia.

Los textos procedentes de Aureolo [42] dicen que el hábito es una mera relación, en definitiva un "ens per accidens", un "purus respectus".

La posición de Durando parece confirmada por su pensamiento filonominalista, la reducción de entidades [43].

Afirma Koch [44] que para P. de Palude —que nos conservó la redacción más antigua del Comentario a las Sentencias de Durando— los hábitos, según Durando, son sólo "modi" [45]. Y añade el mismo autor, p. 193, que, según el mismo Durando —quien rechaza las "species" y concibe los

---

41. En la edición PABAN-PÈGUES de Capreolo, vol. I, monitum ad lectorem, p. XXII, se dice que las objeciones de los diversos autores las tomó Capreolo a menudo del texto de Aureolo, especialmente las de Escoto.

También da Paban-Pègues muchos de los lugares de donde proceden las objeciones, nosotros hemos completado y precisado estos lugares en lo posible, como se puede ver en el Apéndice II.

Es nuestra convicción que Capreolo sacó las objeciones de Durando, en parte al menos, de su propio texto.

42. Anticipamos ya p. 72 que algunas de estas objeciones no representan la mente del autor arguyente, sino simplemente la procedencia. Capreolo se limitó a recogerlas de los escritos respectivos, donde algunas veces figuraban como objeciones contrarias a la tesis del autor.

43. Vide p. 73 ss.

44. *Durandus de S. Portiano.... o. c.*, p. 22, 140.

45. Durando trata esta cuestión en el *Com. Sent.*, l. III, D. XXIII, q. I-V. Edición consultada: Amberes, Viduae et haeredum Ioannis Stelsii, 1566 —tercera redacción.

hábitos acquisiti como "modi consuetudinales"— los actos del alma son "meras relaciones de las potencias a sus objetos".

La mente de Durando viene expresada en el propio texto de Deza, al referir éste las objeciones de aquél contra algunas posiciones tomistas. En el texto que aportamos en la nota puede verse resumida, en sus propias palabras, la opinión de Durando[46].

En cuanto a Aureolo resume su pensamiento sobre el asunto el texto que transcribimos en la nota[47], mejor que las objeciones traídas de sus escritos en el artículo segundo de nuestro texto.

2. LAS PROPIEDADES DEL HABITO, ESENCIALES CONSTITUTIVOS DEL MISMO

a) *La determinación de la potencia por el hábito y coactividad consecuente*

Hemos visto brevemente establecida por Deza esta doctrina en el primer notandum —p. 96 ss:— y confirmada en el segundo —p. 100 ss.—. El propio Deza nos remite ahora a su tercer notandum —p. 104—, para contestar a la más larga y complicada objeción de Durando[48]: "Nam ut deductum fuit in tertio notabili, *habitus informans potentiam non solum est per se causa modi*, scil. bene vel male operandi, sed *etiam est per se causa operationis bonae vel malae moraliter: itaque est causa per se operationis et quantum ad substantiam actus, et quantum ad bonitatem ipsius vel malitiam moralem, non tamen est causa praecisa, sed simul cum potentia*, cum qua fit unum principium per se bene vel male operationis

46. III S., D. XXIII q. IV. 10: "ex his duobus praecedentibus quaest. patet solutio illius quaestionis qua ponitur utrum habitus faciat aliquid ad substantiam actus, vel solum ad modum. Patet enim quod modus in actu non est nisi duplex, scil. intensio et eius determinatio: facilitas enim non est modus actus sed agentis. intensio autem actus et determinatio eius non sunt aliquid realiter differens ab essentia actus, propter quod, eo modo quo aliquid facit ad unum, facit ad aliud: sed habitus ad neutrum eorum facit per se, ut probatum fuit supra. De facilitate autem, quae non est modus actus, sed habentis actum, non oportet quod sicut habitus facit ad talem facilitatem, quod faciat ad esentiam actus.

Tota facilitas est ex dispositione, quam habitus ponit in habente et non in actu".

47. Quodl. XI, en el primer párrafo del artículo primero, bajo la letra E, da la siguiente definición de virtud: "concludo igitur quod virtus non est respectus congruentis, nec aliqua relatio essentialiter, ut quidam putaverunt, nec qualitas absoluta in essentia sua a respectu illa conclusa, ut aliqui dixerunt, nec essentia constituta ex absoluta qualitate et illo respectu, ut alii aestimaverunt, sed est qualitas et essentia illi respectui copulata, et est constitutum aliud copulatum ex qualitate et respectu et qualitas copulata respectui".

48. Deza, ibid., art. 4: "quantum ad articulum quartum respondendum est obiectionibus. Et quidem ad primum dicitur quod minor est falsa".

moraliter, quemadmodum est forma cum materia unum principium operationis naturalis".

Y rechaza la argumentación de Durando con el siguiente razonamiento: "nam, quamvis potentia possit absque habitu in substantiam actus quantum ad esse naturae, *non tamen potest sine habitu* IN SUBSTANTIAM *actus boni vel mali moraliter*", pues el arguyente se equivoca "putans quod actus boni vel mali moraliter potentia sit principium specificum quantum ad substantiam actus et habitus sit principium specificum quantum ad bonitatem vel malitiam moralem" [49].

He ahí unos textos casi idénticos a los del notabile tercero y fundamentales para esta teoría, donde Deza se reafirma en su doctrina básica: *no cabe separar en el acto su "esse naturae" de su "moralidad", la potencia y el hábito.* Una vez el acto merece una calificación moral, procede en cuanto a su ser y a su bondad o malicia de la potencia y del hábito [50].

b) "*Facilitas*":

α) *Explicación complementaria.*

En la p. 96 s., se enumeraban unas propiedades asignadas por Deza al hábito en su primer notandum, donde, de acuerdo con Sto. Tomás y Capreolo y contra Durando, se decía que el hábito "ipsam potentiae operationem reddit sibi facilem et delectabilem".

En el artículo cuarto, ad secundum, responde Deza a las objeciones de Durando [51] que niegan sea propiedad del hábito dar facilidad al acto. *En la respuesta se insiste en atribuir la "facilitas" al hábito y no precisamente* —como quiere Durando, lugar citado— *al operante sin hábito:* "si ergo sit (actus) operanti facilior —dice Durando— necesse est quod tota facilitas sit ex parte operantis".

---

49. Esta última apreciación de Deza al interpretar a Durando no parece muy clara, pues en I argumenta Durandi, al final, se lee: "quod enim habitus nihil faciat per se ad talem determinationem —la moral— patet, quia bonitas et malitia actus moralis consistunt in conformitate vel difformitate actus ad rectam rationem"... los cuales "sunt respectus vel relationes ad quos non est per se et immediate aliqua actio". Probablemente confundió Deza la opinión de Durando con la de Gottfried de Fontaines, que trae Durando: "quod potentia —dice este autor— est causa actus quod essentiam eius, habitus vero solum quoad modum". Cuestión tratada en la p. 106. — KOCH, *o. c.*, p. 139 ss.

50. Capreolo resuelve esta objeción en I Ad argumenta Durandi, donde se esfuerza en responder a cada uno de los miembros del intextricable "sorites" de Durando. La solución de Deza es más clara, precisa y brillante que la de Capreolo, quien se pierde en minuciosas soluciones parciales.

51. Este grupo de objeciones de Durando se halla en la edición Paban-Pègues de Capreolo, l. c., bajo el epígrafe II alia argumenta Durandi, primo, secundo, tertio. La clasificación es de los editores. Proceden al pie de la letra de Durando, Com. Sent. l. III, q. IV, responsio.

β) *La "facilitas" no es contra el mérito, aunque proceda del hábito, "forma".*

Bajo los números ad secundum, ad tertium, ad quartum, responde Deza a las objeciones derivadas de la "facilitas" a base de textos de Santo Tomás[52], y casi con sus propias palabras en el ad tertium, ad quartum. La "facilitas minuit meritum", *si esta "facilitas" es condición de la obra, así lo admite Deza con Sto. Tomás y Capreolo*[53], *pero no si la facilidad es "ex promptitudine operantis"*, pues el hábito da lo que ahora llamaríamos facilidad subjetiva, y ésta no disminuye el mérito.

"Si autem arguens facit vim hoc quod facilitas secundum dicta non erit conditio operis sed operantis, dicimus quod facilitas modo dicta non est conditio operis secundum se, sed bene est conditio ipsius in quantum procedit ab habitu et eius perfectionem participat, ita ut verum sit quod *actus ab habitu procedens est facilis in quantum huiusmodi*[54]; ya en el párrafo anterior había atribuído esta facilidad, llamémosla mixta, sujeto-obra, al hábito, "neque istud repugnat doctrinae Scti. Thomae, non enim ipse ponit quod habitus faciat actum facilem in se et quantum ad sui substantiam, sed quod facit illum facilem ipsi operanti, *licet huiuscemodi facilitas sit ex parte operantis, hoc ipsum habet operans ex habitu quo informatur*".

Como puede verse, persiste Deza en afirmar la *realidad del hábito como forma real*, que nos posibilita para diversos actos[55]. *El hábito queda asimilado al sujeto y le comunica posibilidades, aptitudes*, que en cuanto se ejercitan son meritorias. Esa, además, es la manera de ver del "buen sentido", de la humanidad.

En suma, el hábito añade nuevas aptitudes. Esto que ha dejado sentado Deza en los notandum, se pone otra vez al vivo por las objeciones de Durando[56] contra la "intensio actus" por el hábito.

c) *La "intensio actus" por el hábito, su aplicación al problema del asentimiento de fe*

α) *Durando y Capreolo.*

La propiedad del hábito de comunicar intensidad al acto, fue mencionada por Deza en el primer notandum, p. 96. Aquí se interpreta mejor lo afirmado allí y sobre todo *se orienta*, con una intención que al hablar del hábito hemos subrayado con frecuencia en Capreolo y Deza, *hacia la explicación del acto de fe.*

52. In hac Dist. q. I, a. 1, ad 4um.; S. Th. I. II, q. CXIV, a. 4, ad 2um.
53. III Sent., D. XXIII, q. I, a. 3, II. Ad alia argumenta Durandi, ad 2um.
54. III Sent., D. XXIII, q. I, a. 3. II. Ad alia argumenta Durandi, ad 2um.
55. Capreolo, en este lugar, es abundantísimo en citas de Sto. Tomás.
56. Ed. PABAN-PÈGUES, III Alia argumenta Durandi, primo.

Durando niega la "intensio" del acto por el hábito en el resto de los argumentos que aduce bajo el epígrafe III Alia argumenta Durandi [57].

Su argumentación —en Deza, l. c., donde empieza: "ulterius arguit quod habitus nihil facit de per se ad intensionem actus"— consiste en negar la posibilidad de esta propiedad al hábito intelectual y, por ende, a todo hábito en general. Y da la razón: porque la "intensio" ha de ser una propiedad común a todo hábito.

Durando funda su argumentación en la exigencia de mayor "claridad" en el hábito intelectual más intenso: "de firmitate non quaerimus [58], sed de claritate cognitionis, quae sola pertinet ad intensionem actus cognoscendi: firmitas enim adhaesionis nihil facit ad claritatem cognitionis...", e insiste: "intensio in actus cognitionis non videtur posse contingere per se, nisi ex parte luminis sub quo aliquid cognoscitur vel obiecti quod repraesentatur vel potentiae cognitionis vel dispositionis potentiae per se requisitae ad receptionem actus".

Aunque, como queda comprobado, la argumentación va contra la "intensio", *se sienta en general un principio racionalista contra la adhesión de fe. Sólo la "visión clara" podría dar mayor intensidad o, si se quiere, verdadero valor al hábito intelectual* "acquisitus", que no es "lumen sub quo aliquid cognoscitur" [59].

Capreolo [60], partiendo de la *división clásica entre hábito intelectivo y apetitivo* [61], en una larga disquisición a base de textos de Sto. Tomás, distingue en esta cuestión entre el hábito apetitivo y el intelectivo, que informan de manera distinta sus respectivas potencias y, por eso, el primero puede contribuir a la "intensio actus", el otro no. El "*habitus creditivus* —según Capreolo— licet non *intendit cognitionem, tamen intendit assensum*" y puede producir en la parte intelectiva mayor claridad.

β) *En el "hábito intelectual", la "intensio actus" puede realizarse por el "assensus", según Deza.*

Apoyado en Sto. Tomás: S. Th., II, II, q. IV, a. 8, ad 3um. [62]; item q. V, a. 4, in corpore, cuyos textos en lo esencial hace suyos, centra la solución del problema en el valor del "assensus" para la "intensio actus",

---

57. Citamos siempre a Paban-Pègues, que, en este lugar, incluye: primo, secundo, tertio. En Durando, *III Sent.*, D. XXIII, q. II.

58. Lugar citado.

59. Según Koch, *o. c.*, p. 33, Durando no acepta la diferencia entre "certitudo evidentiae" y la "certitudo adhaesionis", ni tampoco "in se" y "quoad nos". Posición que concuerda con la que aquí es rechazada por Deza. Extensamente se hablará luego sobre este particular, tema favorito de Deza. Véase Deza, III Sent., D. XXIII, q. II, notandum 1.° (al final) y 2.°

60. En este mismo lugar, ed. citada, III Ad alia argumenta Durandi.

61. Vid. p. 96. Item. J. Gredt, *o. c.*, vol. I, núm. 188.

62. Esta cita es aportada por Capreolo.

en el caso del hábito intelectual [63]. "*Imaginatur* enim —el arguyente— *quod intensio actus potentiae intellectivae proveniat ex sola claritate seu evidentia maiori ipsius actus.* Hoc autem falsum est: nam *etiam provenit ex maiori assensus firmitate*", y cita el texto de Sto. Tomás, aplicando este principio a la fe, y prosigue: "*consideratio autem fidei vel cuiuslibet habitus secundum participationem subiecti, est consideratio ipsius secundum intensionem*", y concluye que por causa de esto los actos procedentes de un hábito son "intensiores".

Aunque la respuesta de Deza [64] es un resumen incompleto de Capreolo [65], es interesante su enfoque directo, en expresión concisa, hacia una solución que luego ha de utilizar con mucha frecuencia nuestro autor y que ha de resultar importantísima, pues hacia la misma tiende la eficiencia del hábito de la fe en su parte "apetitiva", más susceptible, en frase de Capreolo, de aumento o disminución.

d) *"Connaturalidad" del hábito según el principio tomista: "nullus actus perfectus producitur ab aliqua potentia activa, nisi sit ei connaturalis per forman aliquam, quae sit principium actionis" —S. Th., II, II. q. XXIII, a. 2*

Todavía propone Durando otras objeciones [66], que resuelve Deza en este mismo lugar, donde empieza: "ad secundam probationem dicitur..." que corresponde a "III ad alia argumenta Durandi, 2", en Capreolo: y en el mismo lugar "ad secundum principale dicitur quod procedit...", que corresponde en Capreolo, e. l., "ad tertium negatur maior". El arguyente quiere probar que el hábito constituye una entidad específicamente distinta de la potencia y capaz por sí sola de producir el acto; pero esto es imposible; luego... Más brevemente, rehusa admitir esta entidad, que se distingue de la potencia, pero que no actúa ni existe independientemente.

Nuestros autores insisten en la posición tomista, que ha explicado Deza al final del tercer notandum. El habitus no introduce un agente específicamente distinto de la potencia en sentido propio, pero sí en alguna manera: "neque valet eius probatio [67] quia, licet actus praecedentes habitum sint eiusdem speciei cum actibus subsequentibus habitum, non tamen sunt aeque perfecti quemadmodum actus sequentes habitum".

---

63. DEZA, *l. c.,* art. 4, obiect. contra primam conclusionem, ad argumenta tertio loco posita.
64. *L. c.,* donde dice: ad argumenta tertio loco posita respondetur ad primum.
65. En el lugar correlativo, III Sent., D. XXIII, a. 3, III ad alia argumenta Durandi, ad primum.
66. Parte incluídas en III ad alia argumenta Durandi, secundo; parte en III ad alia argumenta Durandi, tertio.
67. Deza, eod. l., ad tertium.

Otra vez Deza, con más decisión que Capreolo, *recurre a Sto. Tomás para demostrar que la intimidad de la coactividad entre la potencia y el hábito*, en que tanto ha insistido, *es necesaria para la perfección del acto*, y cita un lugar de Sto. Tomás —S. Th., II, II, q. XXIII, a. 2—, donde éste justifica la necesidad del "habitus caritatis" para que la voluntad "etiam ipsa sit efficiens hunc actum", y trae las siguientes palabras del Aquinate: "nullus actus perfecte producitur ab aliqua potentia activa, nisi sit ei connaturalis per formam aliquam, quae sit principium actionis"[68].

La posición de Sto. Tomás no puede ser más expresiva con relación a la necesidad de que existan hábitos en el hombre; posición que fluye de la propia metafísica tomista.

Deza una vez más ha encontrado uno de sus lugares preferidos: *el acto perfecto se hace "connaturalis" a la potencia "per formam", que es principio de la acción.*

Consecuencia de lo anterior es que, *en la acción, el hábito y la potencia son inseparables.*

Y para terminar de bucear en las respuestas dadas a los argumentos contra la primera conclusión, véase la solución ad secundum principale de Deza, donde con otras palabras se insiste en la misma doctrina tomista expuesta por Deza en el tercer notabile. *No es posible separar* en el acto, le dice Deza al arguyente, el "principium quod" *(potentia)* del "principium quo" *(hábito)*: pues, según Sto. Tomás, el hábito da intensidad al acto no "solitarie, i. (e.), quocumque alio excluso", sino que junto con la potencia le corresponde "per se agere non solum principio quod, sed etiam principio agendi quo; et in isto intellectu, sicut habitus potest in actus intensionem, ita et in substantiam actus, prout dictum fuit in tertio notabili". *Otra vez es firme y fija doctrina de Deza que todo el acto procede de potencia y hábito.* Esta es precisamente la posición que rechaza Durando, al afirmar que un elemento basta para la produción del acto completo.

En este pasaje no hace Deza sino resumir una larga y magnífica exposición de Capreolo[69].

3. LAS OBJECIONES DE AUREOLO. CONSPECTUS GENERALIS

El integrante relativo del hábito es el tema central de la argumentación de Aureolo.

---

68. Estas mismas palabras las cita Capreolo al responder: "ad argumenta vero secundo loco inducta contra eamdem conclusionem", es decir, la primera.

69. En este lugar trae Capreolo la exégesis del texto de STO. TOMÁS, *IV Sent.*, D. XLIX, q. I, a. 2, cuyo sentido literal podría parecer que se opone a lo dicho. Sobre la interpretación dada por Deza y Capreolo al texto, véase p. 106 y nota 37.

La retahila de objeciones y su enervante sutilidad supera aquí[70], si cabe, lo que se ha dicho a propósito de las de Durando. Las objeciones son de Aureolo en general —más tarde hemos de precisarlo mejor—, de su Quodlib. XI, donde las propone como objeciones contra su doctrina del hábito, o bien son textos de su propia doctrina[71].

No creemos pague la pena al lector que se fatigue siguiéndolas una a una. Vamos a exponer lo esencial de las respuestas de Deza, para darnos cuenta, después de probarlo con algunos textos, que mantiene la doctrina sentada en los notandum y sintetizada así en la segunda conclusio: "habitus virtutum sunt essentialiter formae absolutae de prima specie qualitatis"; con más perspicacia que Capreolo, quien simplemente dice: "virtutes humanae sunt habitus". Deza encontró seguramente mejor enfrontada a las objeciones de Aureolo la fórmula de su segunda conclusión, que la correlativa de Capreolo. La posición de Deza en este lugar es más bién defensiva y no son tan interesantes las digresiones, por lo regular pocas y breves, de sus respuestas, como en las objeciones contra la primera conclusión.

Los argumentos de Aureolo quieren probar que "nulla forma absoluta est virtus, nisi ut inducit respectum in obliquo et per modum connotati". A lo que Deza responde en general: "ad argumenta contra secundam conclusionem dicitur, quod non militant contra Sctum. Doctorem, qui expresse tenet in hac Dist., q. I, a. 3, sub a. 3, in corpore, *quod virtus proprie loquendo includit respectum ad aliquid, non tamen per modum significati, sed per modum connotati*".

La virtud ha quedado establecido que es "forma absoluta" y no "mera relatio", y así se mantiene Deza con Capreolo en las soluciones.

Los ataques de Aureolo se diferencian de los de Durando en que el primero pone la esencia del habitus en la mera relación, el segundo, en cambio, le niega al hábito las propiedades esenciales para mantenerlo en la categoría de "forma absoluta".

La consideración de Aureolo versa más directamente sobre la entidad moral del hábito, o sea, en cuanto es virtud, donde aparece más claro[72] que "inducit respectum". La consideración de Durando se fija en el hábito en cuanto procede de la potencia, que parece bastarse a sí misma para producir el acto en su entidad integral.

Las respuestas de Deza se basan siempre en admitir que *los hábitos y*

70. Ad argumenta contra secundam conclusionem, a. 4. Respuestas correspondientes a las objeciones propuestas en el artículo segundo.

71. Véase p. 110 ss. y nota 47 p. 111. En cuanto a su origen, véase en el Apéndice II, la comparación entre los textos de Capreolo y Deza.

72. Más claro para el teólogo, que se preocupa del hábito en cuanto es virtud, porque el "respectus" es esencial a cualquier tipo de hábito, y no olvida Durando este aspecto.

virtudes "dicuntur ad aliquid, quia eorum ratio ex aliqua relatione dependet" —ad primum—, pero no exclusivamente.

Tampoco vale decir que "se corrompen" —contesta Deza—, pues ya se explicó cómo esto ocurre "sicut patet ex quarto notabili" —ad quartum[73].

La indeterminación de la potencia racional no es argumento contra la existencia del hábito, antes al contrario, "ut deductum fuit in primo et secundo notabili" —ad quintum.

No es el hábito "ens per accidens": "non enim virtus includit respectum in principali significato, sed tamquam aliquid connotatum vel copulatum" —ad argumenta ultimo loco posita, ad primum...— etc.

Rechaza Deza, en las soluciones, que la relatividad defina la esencia del hábito, pero afirma al mismo tiempo que implica el concepto de relación.

Emplea para esto distinciones que, al exigir ante todo para el hábito la realidad de la forma absoluta, no dejan de asignarle la "ratio respectus".

He ahí algunas de las fórmulas empleadas en disposición correlativa:

formae absolutae	=	mera relatio
principaliter significatum	=	connotatum per modum connotati
secundum id quod sunt	=	sicut connotatum
in suo principali significato	=	ut connotatum
absolutum pro significato	=	respectum pro connato

Lo que antecede basta para seguir con facilidad la argumentación de Aureolo y las respuestas de Deza y, en lo sustancial, las de Capreolo.

4. EN EL MISMO LUGAR:

a) *La prioridad recíproca de las causas.*

b) *El "respectus" virtuoso no es una mera atribución del "acto indiferente.*

Aparte de las consideraciones generales hechas en el párrafo anterior, aparecen en las respuestas a Aureolo algunos textos dignos de ser mencionados separadamente. El primer grupo expresa una idea complementaria sobre la determinación de la facultad por el hábito; muy interesante. El segundo grupo insiste en hacer ver que en la virtud no cabe separar lo relativo de su fundamento absoluto.

a) No repugna, nos dice Deza en el primer grupo de textos, que los hábitos provengan de actos inmanentes a las facultades y sean "formae

73. Vide pp. 107-108.

absolutae"[74]: "*non repugnat quod habitus acquirantur per actus intellectus et voluntatis immanentes et quod sint formae absolutae... nihil est repugnatiae quod simul sint in eodem subiecto actus et habitus, nec quod idem subiectum sit recipiens habitum et eliciens actum, et per consequens movens et motum...*" —sigue una cita de Sto. Tomás, S. Th., I, II, q. LI, a. 2, ad 2um.—, "ut autem in corpore quaestionis praemiserat[75], *in intellectu et voluntate secundum aliud et aliud est principium activum et passivum suorum actuum:* est enim in via appetitiva principium activum quo eliciat actum suum, et principium passivum in quantum recipit et movetur ab intellectu ostendente illi obiectum; et similiter intellectus habet activum principium eliciendi actum suum et habet principium passivum in quantum movetur a voluntate ad exercitium actus et a specie intelligibili quantum ad actus specificationem; et in quantum elicit conclusiones ex principiis habet principium activum et habet passivum prout a principiis movetur ad conclusiones".

En este párrafo desarrolla y aplica Deza a la inteligencia y a la voluntad el artículo citado de Sto. Tomás, en el corpus, donde el Aquinate habla de la mutua influencia entre inteligencia y voluntad. *Encontraremos lugares paralelos al hablar de la fe, pues dicho hábito precisa para su ejercicio la actividad coordenada de la inteligencia y de la voluntad*[76].

b) Precisa Deza, en el segundo grupo de textos, lo dicho en cuanto al origen del hábito y asimismo, sobre la naturaleza de la virtud, que es "quid absolutum", no sólo en cuanto es una de tantas realidades, sino además *en cuanto es una forma que se especifica precisamente por ser virtud.* Por eso se equivoca el arguyente al querer atribuir al acto indiferente en sí un "purus respectus", por el que vendría calificado como virtud. *Es el mismo hábito-virtud el que constituye el acto en su ser físico y moral:* moralidad o perfección que no es pura atribución relativa de nuestra razón.

He ahí uno de estos lugares: —III Sent., D. XXIII, q. I, a. 4, ad argumenta ultimo loco posita, ad quartum: "ad quartam improbationem dicitur falsum esse quod solo statu hominis variato, per se loquendo fiat vitium quod prius erat virtus", y explica el ejemplo[77] de la "taciturnitas" en cuanto virtud, que no consiste puramente en callar, "unde per se

74. Ad argumenta contra secundam conclusionem, ad tertium.
75. Es una aplicación del mismo problema general resuelto por el principio de Sto. Tomás propuesto en *S. Th.*, I, II, q. LI, a. 2, ad 2um. Véase nota 34, p. 105 y Apéndice III.
76. La teoría general de la prioridad recíproca —o de la condicionalidad mutua— de las causas, ha sido aplicada por el P. de Broglie a la explicación del acto de fe. Véase apuntes litografiados, *o. c.*: 1.^er^ partie, pp. 199-201; deuxième partie, p. 116.
Evidentemente se trata de una misma interpretación del problema.
77. Este ejemplo lo trae también Sto. Tomás.

loquendo taciturnitas est virtus in iuvene, non quia iuvenis est, sed quia secundum illam tacet quando debet et quod debet", y esto es precisamente lo que da la virtud.

Por esto más tarde —ibidem ad sextum— dice de la amistad y de la justicia que "*non ideo sunt respectus secundum in quod sunt*", a pesar de importar "respectum" a otra persona, "*sed sunt virtutes quae sicut connotatum includunt speciale respectum prae coeteris*". Y en modo más terminante había dicho —ad argumenta aliorum volentium probare quod virtus non sit forma absoluta, sed mera relatio, ad sextum et septimum— "quamvis negemus quod [secundum] suam ipsam eorum quidditatem et secundum id quod sunt, sint respectus seu relationes"; y en otro lugar —ad argumenta ultimo loco posita, ad secundum— *afirma ser falso* "*quod idem absolutum sit virtus in uno et in alio vitium quantum ad esse moris, quidquid sit quantum ad esse naturae praecise*" y lo explica diciendo que no es el mismo hábito el que inclina al bien y el que inclina al mal; en el mismo lugar —ibidem, ad tertium, ad confirmationem— añade "*quod virtus sit idipsum quod fundare respectum, hoc autem falsum est, immo virtus est fundamentum respectus*[78].

No puede, pues, darse mayor precisión en el pensamiento de Deza con relación a su manera de concebir el hábito-virtud y a su manera de interpretar el pensamiento de Sto. Tomás, según el III Sent., D. XXIII, q. I. En las distinciones siguientes hemos de apreciar las importantes consecuencias de esta posición.

C) LA DOCTRINA "DE HABITIBUS", EN DEZA, QUE SE ENCUENTRA FUERA DEL III SENT.

Una aplicación de lo dicho anteriormente sobre el hábito, e incluso un complemento, lo vamos a encontrar al tratar de la II quaestio de esta misma distinción, del hábito de la fe. No vamos a traer aquí ninguno de estos textos, pues precisamente *lo que antecede no es sino una introducción al problema objeto directo de este estudio*, ya que la doctrina general del hábito y de la virtud nos ha de servir para interpretar las aplicaciones que de la misma hace Deza al tratar de la fe. Se limita, pues, nuestro propósito en este apartado a recoger algunos lugares destacados sobre el "*hábito natural*" en la obra de Deza, que se hallan fuera del l. III de su Comentario a las Sentencias, donde en las últimas "distinciones", trata de la fe y la caridad. Creemos que mencionamos todos los textos que merecen ser tenidos en cuenta.

78. También por este lado aparece la oposición del tomismo al relativismo moral, pues el hábito en cuanto a forma es bueno o malo intrínsecamente.

1. EL HABITO ES NECESARIO PARA COMUNICAR DETERMINADAS PROPIEDADES A LA "OPERATIO". — CONNATURALIDAD —L. I, D. XVII, Q. I, CONCL. 1.° ET A. 3 [79]

La cuestión aparece al tratar de la misión de las divinas Personas, en especial del Espíritu Santo. El Maestro de las Sentencias trae en este lugar la conocida opinión: "Spiritus sanctus est caritas qua Deum diligimus et proximum". Deza con Sto. Tomás le contraponen la caridad como hábito; más explícitamente todavía Deza, quien formula así la q. I de la D. XVII del l. I: "Utrum caritas sit aliquis habitus creatus in anima", e inmediatamente la prima conclusio de este modo: "*motus vel actus caritatis necessario requirit formam aliquam habitualem in nobis superadditam potentiae naturali*".

Explica esta conclusio en el artículo tercero, en el primo notandum est, "prout Sctus. Thomas docet in pluribus locis et multum expresse in de Virtutibus...", y siguiendo a Sto. Tomás, *da las razones porqué necesitamos del "hábito infuso". Ante todo, a causa de su sobrenaturalidad*, "primo ut naturalis potentia per habitum infusum elevetur ad id quod est supra eius naturale actus", pues hay que constituir a la facultad natural apta para su fin; y *enumera después las mismas causas que hemos reseñado en otro lugar para justificar la existencia del* HABITO NATURAL, a saber, para dar "firmeza", "facilidad" y "deleite" a la operación y *sobre todo "connaturalidad". El hábito inclina y mueve "per modum cuiusdam naturae, operationem sibi propriam quasi naturalem reddit et per consequens delectabilem"*.

Se entretiene luego en explicar los otros motivos de la necesidad del hábito sobrenatural a causa de su eficacia en el acto, y asimismo el porqué el hábito sobrenatural no realiza siempre plenamente las condiciones del hábito natural, p. e., la "delectatio".

Por lo que se refiere a la naturaleza del hábito, la ha definido con los mismos conceptos y las mismas palabras que en el tercer artículo, notandum 1.°, de la Distinción XXIII del libro III, de acuerdo siempre con Sto. Tomás y Aristóteles.

Cómo luego para la fe, Deza no concibe poder explicar la caridad sin el hábito sobrenatural.

2. NECESIDAD DEL HABITO PARA EL MERITO. LA VOLUNTAD NO NECESITA EL HABITO, PERO SI EL INTELECTO. —L. II, D. XXV, Q. I, A. 3, FINAL 4.° NOTM., FOL. 198 V.

El enunciado de la quaestio es: "utrum voluntas ab aliquo exteriori moveatur ad actum suum": y sobre lo mismo se pregunta Deza: "utrum

79. Vide p. 98.

voluntas moveatur ad primum eius actum seu ad actus naturales per aliquam affectionem, quae se habeat per modum qualitatis tamquam primus actus". Responde, con Sto. Tomás, negativamente, aunque otros hayan opinado lo contrario: "voluntas —dice— non se movet ad primum actum vel ad actus naturales per aliquam affectionem seu qualitatem, quae sit primus actus tamquam forma" y para justificarlo transcribe con alguna ligera variante el lugar de Sto. Tomás —De Veritate, q. XXIV, a. 4, ad 9um.—: "ad nonum dicitur quod duplici ratione aliqua potentia habitu indiget: primo quidem quando operatio, quae est per potentiam educenda, excedit vim potentiae, quamvis non excedat vim totius naturae humanae; alio modo quando totius naturae vim excedit; et hoc secundo modo habitibus indigent omnes potentiae animae, quibus actus meritorie eliciuntur, sive sint affectivae sive intellectivae...; primo autem modo *etiam indiget habitu intellectus, eo quod intelligere aliquid non potest nisi assimiletur ei per speciem intelligibilem*, unde oportet species intelligibiles superaddi quibus in actum exeat intellectus, SPECIERUM AUTEM ALIQUALIS ORDINATIO HABITUM FACIT; et eadem ratione appetitivae inferiores... habitibus indigent". Es interesante este texto particularmente por su referencia al hábito intelectual, que puede ser constituído por "species intelligibiles". *La asimilación de las "species intelligibiles" a un hábito es interesantísima para comprender la función del hábito de la fe. Santo Tomás, Capreolo y Deza se hallan en esta posición.*

3. "HABITUS ADVENIENS POTENTIAE OPERATIVAE UNUM PRINCIPIUM CONSTITUIT CUM EA AD EUMDEM ACTUM" —L. IV, D. XLIX, Q. I, A. 3, NOTANDUM 1.º—. CONNATURALIDAD, NOTANDUM 4.º

Se trata de saber si la "ultima beatitudo vel felicitas humana sit aliquis actus" —D. XLIX, q. I—. Con ocasión de esto explica Deza la coactividad de hábito y potencia, y para hacerlo nos remite a su propia obra, l. III, D. XXIII, q. I, a. 3, notm. 3, lugar comentado anteriormente.

En este primer notandum de la distinción XLIX resume con las mismas expresiones, y aun con las mismas palabras, su teoría del hábito. Véase el texto que transcribimos en la nota [80]. Por su lectura puede apre-

80. L. IV, D. XLIX, q. I, a. 3: "Quantum ad tertium articulum primo notandum est quod, sicut latius deductum fuit libro tertio, distinctione vigesima tertia, quaestione prima, sub tertio notabili, habitus adveniens potentiae operativae unum principium constituit cum ea ad eumdem actum, quemadmodum ex specie sensibili vel intelligibili et potentia quam informat fit unum principium sentiendi aut intelligendi respectu eiusdem actus, ac per hoc eadem operatio perfecta in suo genere est a potentia et ab actu, sicut unus effectus ab una causa vel principio; itaque et substantia actus et actus modificatio seu determinatio est ab utroque, et ab habitu et a potentia per habitum infor-

ciarse —al final: "falsa est igitur"— la importancia que Deza concede a la coactividad de potencia-hábito, que nosotros hemos señalado especialmente.

El texto es un brillante resumen, tan lúcido y confirmativo de lo dicho [81], que es innecesario comentarlo.

Omitimos otros lugares, donde Deza hace también aplicaciones de sus principios generales sobre el hábito, particularmente hablando de la fe y de la caridad. La primera hemos de tratarla especialmente, la segunda no entra en nuestro propósito.

En cuanto a la "connaturalidad" de las operaciones procedentes del hábito, he ahí lo que escribe Deza en este mismo lugar, cuarto notandum: "*si enim motus vel operationes rerum non procederent ab aliqua forma vel habitu perficiente et inclinante rem* quae movetur vel agit... *motus vel actio non essent rei connaturalis*".

Con esto queda analizada la doctrina "de Habitibus" en Deza, contenida en los Comentarios Hispalenses. No creemos contenga nada sobre el tema la otra obra de Deza, reseñada en la p. 39, bajo el n.º 3: pues ha resultado infructuosa nuestra investigación sobre la misma.

---

mata: unde idem numero actus meritorius, et quantum ad substantiam actus et quantum ad rationem meriti, est et a potentia liberi arbitrii et ab habitu caritatis. Neque obstat quod Philosophus dicit Secundo Ethicorum, quod scil. potentia est qua possumus et habitus est quo bene vel male posumus, quum hoc Philosophi dictum est per quamdam appropiationem; quia enim potentia sine habitu potest actum producere quantum ad sui substantiam et habitu habet quod bene vel male operetur, ideo per quamdam rationem adaptationis substantia actus attribuitur potentiae, habitui vero attribuitur modus bonae vel malae operationis; et isto modo, per quamdam scilic. appropriationem, accipiendum est quod Sctus. Thomas dicit in hac Distinct. quaestione prima, articulo secundo, ad secundum, de substantia actus et de forma, i. (e.), habitu, a quo perfectionem habet actus. Verumtamen quantum est ex parte rei eadem operatio est; et quantum ad substantiam et quantum ad modum seu determinationem ipsius est ab utroque, quamvis potentia ab habitu participet modum bene vel male operandi et habitus a potentia substantiam actus. Confirmantur ista per definitiones vel descriptiones habitus datas a Commentatore qui, tertio de Anima, dicit: habitus est quo quis agit cum voluerit; et ab Augustino dicente: habitus est quo aliquid agitur cum opus fuerit; ut enim ex utraque definitione accipitur, non solus modus agendi habitui tribuitur sed et ipsum agere. *Falsa est igitur imaginatio quorumdam opinantium quod, quando actus procedit a potentia habitu informata, sint circa actum duo effectus distincti a duobus principiis distinctis procedentibus, scil. substantia actus a potentia et modus secundum quem actus dicitur bonus vel malus ab habitu.*"

En cuanto a la exégesis del lugar de Sto. Tomás aquí citado, véase p. 106 de este trabajo.

81. V. p. 102 ss.

II. — RECAPITULACION

La exposición analítica de la doctrina "de Habitibus" de Deza que hemos venido dando a partir de la p. 93, sin omitir frecuentes referencias a los correlativos lugares de Capreolo; la aportación, además, a partir de la p. 120 de algunos textos de otras distinciones, paralelos por su contenido a la doctrina de la quaest. I de la Dist. XXIII del libro III; la comparación textual en el Apéndice II entre Capreolo y Deza y sus fuentes —Sto. Tomás y, en esta materia en parte, Durando y Aureolo— proporcionan al lector un fondo positivo, amplio y seguro para que pueda fundamentar sobre base sólida un juicio general respecto:

1.°) al origen de la teoría fundamental del hábito, en nuestro autor;

2.°) al carácter y relación del método de Deza y de Capreolo en el problema.

3.°) a las doctrinas del hábito características de Deza y los matices que las diferencia de Capreolo.

1. ORIGEN DE LA TEORIA FUNDAMENTAL DEL HABITO EN DEZA

No vamos a insistir en este punto que no ofrece dificultad alguna. Deza y Capreolo no pretenden otra cosa sino defender, *en su totalidad, la trayectoria del pensamiento de Santo Tomás,* no ya como empeño principal de su estudio, sino aun por la *realización del mismo,* y esto último no sólo por el contenido, sino también por la *forma;* hecha ésta de citas literales, referencias y lenguaje impregnado, casi siempre, de expresiones de Sto. Tomás y Aristóteles. Valga a título de ejemplo la definición de "habitus", que figura casi con las mismas palabras en Aristóteles, Sto. Tomás, Durando, Capreolo y Deza; tal es a menudo la semejanza verbal entre Deza y Sto. Tomás y Capreolo, que se confunden los textos de estos autores en el recuerdo, si no se acude al cotejo preciso de los mismos.

2. CARACTER Y RELACION DEL METODO DE CAPREOLO Y DEZA EN EL PROBLEMA

El método que emplean nuestros autores es común, en líneas genrales, a los escolásticos de la época [82].

La cuestión que analizamos, a causa de sus características, sutilidad de pensamiento y conceptualismo de lenguaje, nos ofrece un *ejemplo in-*

82. WULF, M. DE, en *Introduction a la Philosophie Néo-Scholastique,* página 222, lo llama proceso triádico: Videtur quod —sed contra— respondeo.

teresante, que con una regularidad casi mecánica se va a repetir en toda la obra, de la modalidad metódica de Deza comparada con la de Capreolo.

Sabido es que la obra de Capreolo es un índice de tesis y de textos de Sto. Tomás, textos que el autor apostilla con párrafos, con frecuencia breves, a modo de prólogo o colofón. Con este procedimiento sus ideas fundamentales, particularmente en "de Habitibus", quedan firmes, aunque enmarañadas en multitud de citas.

Deza es menos original en la aportación de textos de Sto. Tomás, pero hace una meritoria labor de síntesis de los mismos en los "notandum" y es mucho más hábil que Capreolo en hacer resaltar la idea directriz de Sto. Tomás mediante expresiones propias, agudamente precisas, sutiles, con frecuencia contundentes y verbalmente muy bien cortadas. Tampoco omite colocar algún texto de Sto. Tomás en posición más destacada, cuando le es útil para poner de relieve alguna idea a la que Capreolo parece no haber prestado suficiente atención.

En su analizado *artículo cuarto,* Deza se desprende más fácilmente de la letra y del tropel de sutilidades del adversario que Capreolo intenta resolver con una buena fe exasperante. El pensamiento de Capreolo se sigue mejor en los "notandum" de Deza, que en el propio texto de Capreolo. Deza se acerca más a la claridad del Maestro.

A pesar de estas consideraciones favorables, Deza ha querido simplificar demasiado en su estudiado artículo cuarto, y sus soluciones, aunque claras, suponen en el lector una mayor familiaridad con el asunto adquirida fuera del texto; está latente en el mismo el artículo tercero de Capreolo.

Destaca, como acierto de método, su intención y precisión en la conclusión segunda, al definir los hábitos como "formae absolutae de prima specie qualitatis" —Apéndice I, p. 254— con el fin de prevenir las objeciones de Aureolo, que quieren reducir el hábito a un "purus respectus" o a un "ens per accidens". Definición que Capreolo trae implicada, sin destacar, en un texto de Sto. Tomás al responder a las mismas objeciones.

Creemos que esta definición puede presentarse como el eje de toda la disquisición de Deza sobre el hábito.

3. DOCTRINAS CARACTERISTICAS DEL HABITO EN DEZA Y MATICES QUE LAS DIFERENCIAN DE CAPREOLO

La originalidad y mérito principal de Deza en su teoría "de Habitibus" *radica* en el marcado interés que muestra *en proponer,* como punto de partida y fundamento de su exposición, *una completa visión de conjunto de la teoría filosófica del hábito natural, por considerarla básica en la explicación de la fe teológica.* Su aplicación a la fe ha de hacerla más tarde, en la cuestión segunda.

En consecuencia, como sucede a menudo en teología, la noción de hábito natural de Deza, destinada a interpretar la fe sobrenatural, se enriquece con los propios conceptos revelados sobre la misma fe.

Posiblemente Deza, separándose de Capreolo, bajo la influencia de la íntima relación que propugna entre el concepto de hábito natural y el de fe sobrenatural, mantiene, siguiendo a Sto. Tomás, ambos asuntos bajo la distinción XXIII.

Hemos ya subrayado en el parágrafo anterior *la rigurosa formulación metafísica del hábito,* que Deza destaca en la segunda conclusión. Ello le permite, después en los "notandum", formular, mucho mejor que Capreolo, una más acusada delimitación del concepto y dar al mismo acusado relieve; lo que lleva a cabo con una gran *claridad y vigor* de expresión. Más tarde, este esfuerzo le ha de prestar, en la fe sobrenatural, una gran utilidad interpretativa.

Posiblemnte *el lugar más expresivo del pensamiento propio de Deza en esta cuestión* es el tercer "notandum"; al mismo nos remite Deza cuando se refiere a la coactividad potencia-hábito en su libro IV, dist. XLIX, quaest. I, art. 3, notandum 1, donde nos repite la misma doctrina, y aun con las mismas expresiones, que encontramos en el mentado tercer notandum. "Habitus adveniens potentiae operativae —escribe en ambos lugares— constituit cum ea unum principium ad eumdem actum" y completa la idea al afirmar que, en los diversos estratos del ser, proviene la operación del hábito y de la potencia, "sicut unus effectus ab una causa vel principio" y esto en cuanto a la "sustancia", al "modo" y a la moralidad del acto.

La "*connaturalidad*" de la operación es el fruto resultante de la acción conjunta del hábito y de la potencia. Es cierto que la expresión no es ajena ni a Capreolo ni a Sto. Tomás, pero se encuentra en Deza muy a menudo y forma intencionadamente en nuestro autor una más estrecha unidad con la interpretación del hábito.

Deza admite con Capreolo que la "species intelligibilis" hace función de hábito, aunque uno y otro están de acuerdo en rechazar que la intensidad del acto intelectivo *provenga únicamente* "ex sola claritate seu evidentia maiori", sino que, además, "ex maiore assensus firmitate". Con esta oportunidad Deza, destacándose de Capreolo, *refiere el problema directamente al hábito de la fe* y busca para ello apoyo explícito en Sto. Tomás. Lo que constituye otra prueba de la posición firme de Deza, *probablemente no superada hasta su tiempo, sobre la imprescindible necesidad del hábito natural como base interpretativa de la fe.*

Consecuencia de la misma orientación es la importancia concedida por Deza al problema de cómo *un acto inmanente puede engendrar hábito,* "nihil est repugnantiae... —véase p. 270, Apéndice I— quod idem subiectum sit recipiens habitum et eliciens actum". En la solución que da al

problema se basa en Sto. Tomás y se vislumbra, en la interdependencia acto-hábito que propone, la extensión que del mismo principio hará luego a las facultades, entendimiento y voluntad; proceso que ha de prestarle excelentes servicios al explicar la actividad del "habitus fidei". Otra vez se manifiesta Deza en la misma unidad de criterio.

Se muestra en cambio Deza menos perspicaz que Capreolo al no subrayar debidamente aquí, como lo hace éste con Sto. Tomás, I, II, q. LXII, a. 1, la visión de término que en su esencia implica el hábito, que es para dar perfección y ordenar al fin. Ese enriquecimiento del sujeto con relación al fin es una interpretación que cuadra magníficamente con el ser y función del hábito natural y sobrenatural.

Deza señala también aquí, mucho mejor que Capreolo, para el hábito la necesidad, naturaleza y *funciones de medio,* en una concepción metafísica racional; Capreolo, en cambio, ve mejor el fin a que nos conduce. De donde se infiere claramente que para Deza y el tomismo, al cual representa y defiende, *todo hábito o virtud* que fuera un mero "respectus" o una atribución, sería un producto de la mentalidad nominalista, exhausto de contenido, que había de adoptar más tarde Lutero, y sería, además, una concesión, en mayor o menor grado, al escepticismo metafísico.

Por lo que antecede queda, pues, definida la posición tomista de Deza con relación al hábito. Veamos sus aplicaciones a la fe teológica.

SEGUNDA PARTE

EL TRATADO "DE FIDE" EN FRAY DIEGO DE DEZA

DIVISION DE ESTE TRATADO

Al llegar a la cuestión II de la distinción XXIII del libro III de las Novarum Defensionum..., entramos en la segunda parte de la sección doctrinal —Sección II— de este trabajo: la teología de la fe.

En la primera parte de la misma sección II, correspondiente a la primera cuestión en Deza, tratamos "de habitu virtutis"; pasamos en esta segunda parte a estudiar una aplicación específica y con seguridad la más importante en la doctrina del hábito, la fe.

En las pp. 89-90 hicimos mención a grandes rasgos de los lugares donde se encuentra la doctrina de la fe en Deza. Subrayamos entonces la singular importancia de los lugares del libro II, Dist. XXVIII-XXIX, donde Deza anticipa sintéticamente el problema del conocimiento de fe. En efecto, al formular, en la mencionada distinción, la cuestión general: "utrum homo sine gratia habituali gratum faciente possit praecepta legis implere", deriva una aplicación del problema al conocimiento de las verdades sobrenaturales y al asentimiento debido a las mismas.

Por eso a modo de capítulo introductorio exponemos el lugar de que se trata antes de la cuestión II de la D. XXIII del libro III.

En la cuestión II de la distinción XXIII [1] expone Deza lo más importante a su juicio de la doctrina de la fe: la fe-habitus, exigencia de su objeto formal, propiedades esenciales de la misma, certeza, racionalidad, etc.

En las distinciones XXIV-XXV, Deza resuelve el problema, de si es compatible la fe con la visión intelectual inmediata de su objeto —"habi-

1. En Capreolo, D. XXIV.

tus intellectus"— o con el conocimiento de su objeto, como término de una deducción racional por principios evidentes —"habitus scientiae".

Resuelto este problema para el hombre viador, se lo vuelve a plantear para el "status termini" en la otra vida. En efecto, en las distinciones XXXI-XXXII del mismo libro, se pregunta: "utrum fides remaneat in patria"; problema que propone en su doble vertiente, del hábito y del acto.

Aparecen en estos lugares cuestiones derivadas importantes, del mismo modo que en el Prologus y en otros libros y distinciones aparecen repeticiones, aclaraciones, insistencias o exposiciones de principios íntimamente conexos, sin que pueda decirse que se encuentre alguna otra exposición sistemática distinta de doctrina.

Capreolo y Deza guardan una posición paralela en el método descrito y en la extensión según la cual desarrollan su tratado.

No puede decirse lo mismo de Sto. Tomás, quien, sin necesidad de recurrir a otras de sus obras, trata en el libro III del Comentario a las Sentencias —D. XXIV-XXV, q. I-II— del objeto material de la fe, de los artículos de la fe, del símbolo, de lo que hay que creer necesariamente para salvarse, en una palabra: su exposición del tratado de fe en las Sentencias es más completa que en Capreolo y Deza.

Creemos que la razón de la discrepancia estriba en que no aparecen en las cuestiones omitidas por Capreolo y Deza problemas fundamentales y a un tiempo objeto de controvertidas opiniones. No podemos olvidar que Deza y Capreolo escribieron en defensa de Sto. Tomás, y no directamente su comentario.

En consecuencia, nos proponemos en la exposición doctrinal someternos al siguiente orden:

Capítulo introductorio: conocimiento de verdades naturales y sobrenaturales —II Sent., D. XXVIII-XXIX.
Cap. I: La fe. —III Sent., D. XXIII, q. II.
Cap. II: Fe y visión en este mundo —III Sent., D. XXIV-XXV.
Cap. III: Fe y visión "in patria" —III Sent., D. XXXI-XXXII.

Dentro de cada capítulo proponemos un orden de exposición análogo al adoptado en la p. 93, con algunas modificaciones simplificadoras de acuerdo con la menor densidad de los capítulos II y III con relación al capítulo I.

CAPÍTULO INTRODUCTORIO

CONOCIMIENTO DE VERDADES NATURALES Y SOBRENATURALES EN L. II, D. XXVIII-XXIX [2]

Se pregunta Deza en esta distinción, con Sto. Tomás y Capreolo [3]: "utrum homo sine gratia habituali gratum faciente possit praecepta legis implere".

Existe evidentemente el precepto moral que impone al hombre el asentimiento debido a la verdad revelada, en otras palabras, el deber de la fe [4].

Se preguntan entonces Deza y Capreolo si aun el hombre pecador, sin auxilio alguno sobrenatural, puede conocer muchas verdades, a lo que responden afirmativamente.

En cuanto a la necesidad de la gracia, para el conocimiento de las verdades sobrenaturales, por parte del hombre, he ahí lo que escribe Deza en la segunda parte de la primera conclusión: "*non tamen* sine habitu gratuito aut absque nova et gratuita illustratione superaddita naturali *potest* (homo) *cognoscere veritates supernaturales*, quae scilicet vim nostri intellectus transcendunt *neque eis perfecte ascentire*" [5].

El asunto lo discute Deza ampliamente en III Sent., D. XXIII, q. II, a. 3, como puede ver el lector en la p. 149 ss, de este trabajo. Lo que aquí se dice es sólo un resumen anticipado, aunque *sumamente expresivo*, de la mente del autor con relación al problema. Esta ha sido la razón de colocar su estudio en este lugar.

He ahí las posiciones fundamentales de Deza:

---

2. Véase Apéndice I, p. 250.
3. S. THOMAS, *II Sent.*, D. XXVIII; CAPREOLUS, *II Sent.*, D. XXVIII: "utrum homo sine gratia habituali gratum faciente possit praecepta legis implere".
4. El *deber moral de la fe* ha dado motivo para tratar también el problema del asentimiento de fe en este lugar, destinado a exponer la necesidad de la gracia para obrar el bien, natural y sobrenatural. El problema se refiere al conocimiento de las verdades sobrenaturales en forma genérica, sin ceñirse al conocimiento de las verdades morales. En los "notandum" dedica Deza algunos párrafos al conocimiento, con el auxilio de la gracia, de las verdades morales.

Véase en confirmación de lo que antecede, Deza, en esta misma distinción, art. 2, contra tertiam conclusionem, octavo, y el correspondiente e idéntico lugar de Capreolo, ibid., contra quartam conclusionem, secundo.

5. Véase Deza, loco citato, a. 1, conclusio I. Apéndice I, p. 250.

1. ES POSIBLE EL CONOCIMIENTO PURAMENTE RACIONAL DE LOS "PRAEAMBULA FIDEI" [6]

Así lo afirma, en forma equivalente, Deza [7] en la primera conclusión y en el primer notandum y se desprende asimismo de su argumentación.

El pecado original ha perjudicado más a la voluntad que a la inteligencia, no sólo por sus efectos de privación, sino además por sus efectos de corrupción, la cual "magis et per prius respicit voluntatem quam intellectum" [8].

Asimismo la "fomes peccati" del apetito sensitivo entorpece más la rectitud de la voluntad que del entendimiento "nisi ex ea parte qua ratio directiva est appetitus et eius cognitio ordinatur ad opus; et inde est quod *intellectus speculativus, qui apprehendit verum sine ratione boni et appetibilis, appetitum non movet*" y por eso concluye Deza, casi con palabras de Sto. Tomás, que el auxilio sobrenatural no es necesario "*ad cognitionem speculativi cuiuscumque veri quod naturaliter ab homine cognosci potest*, in cuius scilicet notitiam per sensibilia possumus devenire".

Ahora bien, se trata de un conocimiento, no precisamente experimental, sino filosófico, como estaba en el presupuesto de la época, y por tanto del conocimiento de las verdades objeto propio de la especulación filosófica por parte de los escolásticos: entre las mismas se incluyen los "praeambula fidei", que no rebasan el alcance del conocimiento natural.

Esto viene confirmado por el propio Deza, l. III, D. XXIV-XXV, a. 3, not. 4, donde dice que estas verdades sólo "per accidens" pertenecen a la fe, "et huiuscemodi ad fidem non pertinent ubique et semper, sed quamdiu aliquis evidentem cognitionem non habet": entre las mismas menciona la existencia de Dios y, en general, "aliqua sequentia vel praecedentia fidem".

---

6. Entendemos por "preambula fidei" el conjunto de verdades "que es posible conocer por la razón natural, antes de la fe", sin que esto implique la necesidad de su conocimiento para que la fe sea razonable. Vide De Broglie, *La vrai notion thomiste des praeambula fidei*, en "Gregorianum" 34 (1953) 346.

Exagera, además, la necesidad de la gracia para obrar el bien. Depende en esto de Capreolo quien tuvo influencias nominalistas, probablemente de Gregorio de Rimini. Véase Deza en la conclusión segunda de esta misma distinción.

7. Véase Apéndice I, p. 250 ss.

8. Deza inclina el peso de los perniciosos efectos del pecado original más del lado de la voluntad que de la inteligencia.

En el lugar que comentamos, al propio tiempo que salva la inteligencia, condena a la voluntad, y esto de acuerdo, según nos dice, con Sto. Tomás, *S. Th.*, I, II, q. CIX, a. 9, por lo menos "in secundo opere ut in summis et in quaest. de Veritate ac in Quodlibet et in aliis, quae post scripta super Sententias edidit". Reconoce Deza que esta opinión en Sto. Tomás no es tan clara "in primo opere", o sea, en el Comentario a las Sentencias. Véase Apéndice I, pp. 250 ss.

Aparte del texto directo de Deza y Capreolo, se deduce, además, claramente lo mismo del hecho de que Durando [9], principal arguyente, omite proponer objeciones contra la primera parte de la primera conclusión. Es decir, Deza y Capreolo suponen que hay unanimidad, aun entre los adversarios de Sto. Tomás, por lo que a la posibilidad del conocimiento racional se refiere de las verdades naturales. Por eso omiten el proponer objeciones en contra.

Otra es la cuestión si consideramos la inteligencia como directiva práctica del orden moral, "intellectus noster in ea parte qua directivus et motivus est appetitus defectus et vulnus ignorantiae habet" (ibid., primer notandum).

2. NIEGA DEZA LA POSIBILIDAD DEL CONOCIMIENTO DE LAS "VERITATES SUPERNATURALES SINE HABITU GRATUITO AUT ABSQUE NOVA ET GRATUITA ILLUSTRATIONE SUPERADDITA NATURALI" [10].

La proposición en sí misma no ofrece duda alguna en cuanto a su sentido.

Tampoco cabe duda alguna, en la doctrina de Deza, de que esté "supra facultatem intellectus nostri, clare intelligere veritatem articulorum"; pues, aunque la expresión sea de Durando, se da como admitida por todos" [11].

Luego, concluyen unánimemente nuestros autores, no cabe la *intelección perfecta por motivos naturales* o racionales de las *verdades sobrenaturales.*

Sin embargo, ¿cabe quizás adherirse a las mismas *naturalmente,* por una razón indirecta, porque podemos estar ciertos por motivos puramente racionales del origen divino de las verdades sobrenaturales y, en última instancia, porque cabe contentarse, como en otro orden de cosas, con un asentimiento imperfecto?

Esta es en substancia la orientación de la argumentación de Durando [12].

3. NO ES POSIBLE EL ASENTIMIENTO NATURAL A LAS VERDADES SOBRENATURALES, PORQUE NOS CONSTE QUE DIOS LAS HA REVELADO; PUESTO QUE UN TAL ASENTIMIENTO NUNCA ES PERFECTO EN EL ORDEN MERAMENTE NATURAL

Como se acaba de indicar, las objeciones mencionadas de Durando desvían el problema hacia la posibilidad del "assentire" a las verdades sobrenaturales.

9. Véase DEZA, *ibid.,* a. 2, Apéndice I, p. 251.

10. DEZA, *ibid.,* a. 1, concl. I (segunda parte). No puede el hombre "cognoscere... neque... perfecte... assentire" a tales verdades. La formulación de la segunda parte de la conclusión no se halla en Capreolo.

11. DEZA, *ibid.,* a. 2, argumentos de Durando contra secundam partem primae conclusionis tertio. Apéndice I, p. 251.

12. DEZA, *ibid.,* a. 2, argumenta Durandi contra secundam partem primae conclusionis.

En las mismas se afirma, en substancia, que, si estamos ciertos o al menos tenemos un "motivum etsi non necessarium tamen probabile et persuasivum" de que Cristo es Dios, por sus "signa", podemos creer lo que Dios dice sin necesidad del hábito infuso. "talia signa poterant inclinare intellectum ad credendum ipsum esse Deum; unde et Doctores dicunt, quod daemones crediderunt Christum esse Deum non per habitum infusum, sed ex apparentia signorum" [13].

El mismo argumento aproximadamente se desarrolla en las restantes objeciones, porque "quamvis —en la tercera— sit supra facultatem naturalem intellectus clare intelligere veritatem articulorum, tamen non est supra facultatem naturalem eis assentire ex auctoritate divina".

Como por otra parte son Capreolo y Deza quienes seleccionan las objeciones de Durando, aparece manifiesta la intención —una vez excluída la posibilidad del asentimiento inmediato por evidencia— de circunscribir el problema a la posible *absoluta certeza natural del testimonio*, que, en caso de darse, haría posible en el *mero orden racional* el asentimiento a las verdades sobrenaturales.

La respuesta de Deza consiste en aceptar en general la proposición de Durando, aunque negando que un tal asentimiento sea perfecto.

He ahí lo que responde a los argumentos de Durando: "non aliud omnia concludunt, quam quod sine habitu infuso et sine gratuita ac supernaturali illustratione assentire possumus qualitercumque assensu veritatibus supernaturalibus, non tamen probant quod *perfecte* possumus illis assentire, sicut tenet conclusio: *perfecte autem assentire* est *firmiter* et faciliter ac delectabiliter et *discrete* assentire". Y nos remite a Sto. Tomás, III Sent., D. XXIII, q. III, a. 3, sub a. 2, texto que cita también Deza en el III Sent., D. XXIII, q. II, a. 3, not. 5, y que aquí transcribe íntegramente, junto con la responsio ad 1um. También nos remite a S. Th., II, II, q. V, a. 3, y De Veritate, q. XIV, a. 10, ad 10um.

En estos lugares trata el Aquinate de la "discretio" que comunica al creyente el "habitus fidei", dado que éste no puede inclinarnos a creer nada contrario a la fe [14].

a) *¿Qué significa para Deza "assentire perfecte", "assentire qualitercumque"?*

¿Se trata simplemente del asentimiento "reduplicative" sobrenatural, en el que cabe admitir un asentimiento racional perfecto, previo e independiente? *Creemos simplemente que no*, pues hay que interpretar el lugar según las objeciones a que responde y en este caso concedería Deza la posibilidad de un asentimiento *natural perfecto*. El asentimiento na-

13. DEZA, *ibid.*, arguitur primo.
14. La última objeción la deduce Durando de la fe de los herejes. El asunto se trata ampliamente en la p. 158 ss.

tural que Deza acepta es un asentimiento de carácter arbitrario, "ex propria aestimatione", sin certeza objetiva suficiente, "non tamen probant quod *perfecte* possumus assentire sicut tenet conclusio".

Sin embargo, no rechaza Deza totalmente la posición de Durando[15], sino en cuanto quiere dar la categoría de un *asentimiento perfecto* a un tal asentimiento.

En cuanto al "perfecte assentire"[16] equivale, según explicación del propio Deza, a "*firmiter...*" y "*discrete asentire*"[17], es decir con asentimiento *absoluto* y *sin reserva* por una parte y con asentimiento *perspicaz* o *consciente de su legitimidad* por otra: moldeadas, además, estas cualidades por las perfecciones del hábito en general, "faciliter ac delectabiliter".

b) *Las ideas y expresiones paralelas en Capreolo*

Capreolo no formula, según se ha dicho, la segunda parte de la primera conclusión de un modo explícito, como lo hace Deza. Ello parece significar, y esto se ha de evidenciar más tarde, una menor preocupación, comparada con la de Deza, por el problema del asentimiento prestado a las verdades sobrenaturales.

Responde a las objeciones de Durando con textos de Sto. Tomás —muchos reproducidos por Deza— y con expresiones propias. En el l. II, D. XXVIII, a. 3, ad argumenta contra primam conclusionem, ad argumenta Durandi, escribe: "est tamen necessarius habitus ad hoc ut assentiat *faciliter* et *discrete* sicut idem arguens dicit".

En la misma distinción —ad argumenta contra quartam conclusionem, III ad argumenta Gregorii, ad secundum— después de ratificarse en la tesis general y citar a Sto. Tomás, S. Th., II, II, q. VI, a. 1, añade: "et credo quod loquitur de assensu laudabili, scilicet *promptu, firmo, discreto* et propter bonum finem. Nam assensus ad ea quae sunt fidei coactus, po-

15. Este mismo problema se discute más tarde repetidamente en este trabajo, vide pp. 152 ss., 169 ss., 176 ss. y principalmente en 223 ss., donde aparece clara la mente *de Durando, como asimismo la de Capreolo y Deza, sobre la incompatibilidad entre fe y evidencia natural de la Revelación.* Esta posición hay que tenerla en cuenta para interpretar la respuesta general de Deza en este lugar, donde anticipa el problema que trata "in extenso" en l. III, D. XXIII, q. II, especialmente a propósito de las objeciones de Durando y Escoto.

16. La expresión "perfecte" la emplea con frecuencia Deza para subrayar la máxima calidad de la certeza del asentimiento prestado, véanse por ejemplo, pp. 170, 176, nota 105, y mediante el verbo, 158-161, etc.

17. La "discretio" significa la capacidad de discernir; en este caso, la testificación verdadera de la falsa. El hábito de la fe origina en el creyente un proceso intelectual y sobrenatural a la vez por el que el hombre se *orienta* hacia su adhesión a la verdadera fe, en razón del bien propuesto. Véase p. 158 ss. y la nota 1 de esta misma página.

test haberi sine speciali gratia Dei[18]. Quod patet per eumdem, in praecedente quaestione quinta, articulo secundo".

Donde aparecen quizás menos destacadas las expresiones características en ambos autores[19].

* * *

En suma, Deza nos ofrece aquí una visión general anticipada del problema de la fe, que inmediatamente conduce a su encrucijada más azarosa. Se distingue Deza de Capreolo por su mayor precisión en el planteamiento del problema, por su equilibrada seguridad en mantener las soluciones y por matizar mejor las expresiones que las formulan, especialmente en el empleo de los adverbios "firmiter" y "discrete".

Capítulo I

LA FE EN LA D. XXIII. Q. II

BREVE INTRODUCCION Y DIVISION DEL CAPITULO

En la Primera Parte de esta Sección, *al exponer el concepto de hábito en Deza, no hicimos sino introducir una cuestión previa y fundamental para comprender lo que es la fe según Diego de Deza,* Capreolo y el propio Sto. Tomás, a quien tan bien conocen y sirven nuestros autores. Pero no se crea que esta trayectoria intelectual de Deza aparezca proyectada al exterior por efecto del análisis que hacemos de su pensamiento, sin que aflore, como ocurre algunas veces, en el pensamiento explícito del autor; todo lo contrario. Por criterio personal de método[20] incluye Deza bajo la misma distinción XXIII la doble cuestión, del hábito

18. En cuanto al argumento que puede derivarse de la frase de Capreolo en favor de la fe natural, no parece haya que concedérsele demasiada importancia, pues puede entenderse el pasaje con facilidad de la fe de los demonios, de acuerdo con la cita inmediata de Sto. Tomás que nos da Capreolo. En el orden absoluto aceptaria la posibilidad de la fe natural.

Deza en la respuesta paralela, ibid., artículo cuarto, ad argumenta Durandi contra tertiam conclusionem, ad 7um., 8um., 9um. et 10um., quae sunt Gregorii de Arimino, no toca para nada la cuestión de la fe.

19. Esto no significa que Capreolo no la emplee, por ejemplo, l. III, D. XXIV, a. 3, ad argumenta contra secundam conclusionem, I ad argumenta Scoti, ad primum, escribe: "non tamen perfecto et discreto assensu", y también, ibid., II ad argumenta Aureoli, ad primum: "non tamen discretum, promptum, facilem, firmum", es decir, "assensum".

20. Capreolo —según queda dicho repetidamente— da los dos problemas en dos distinciones separadas. Sto. Tomás divide la distinción XXIII en tres cuestiones.

de las virtudes en general y de la virtud de la fe, en expresión más conexa y cerrada que sus maestros [21]. Y en cuanto a *subrayar la dependencia intrínseca de los dos problemas*, lo hizo en la cuestión anterior [22] y lo hará hasta la saciedad en lo que hemos de tratar inmediatamente.

La fe es un don de Dios —nos dice Deza— o, con mayor rigor metafísico, la fe es un hábito sobrenatural. A partir de esto explicará su esencia y sus propiedades. El fundamento positivo de estas afirmaciones lo encuentra en los clásicos lugares de San Pablo, en alguno de San Agustín y en abundantes textos del Aquinate, que toma a menudo, aunque no siempre, de Capreolo [23]. Queda, no obstante, el nervio conductivo del asunto: *la fe se explica por su propia sobrenaturalidad.*

La fe, don divino —cosa dada—, queda expuesta a nuestra inteligibilidad, y por lo mismo trata Deza de hacer ver la coherencia de los elementos ontológicos constitutivos de la esencia de este don: para poder interpretarlos, Deza ha relacionado la fe, de acuerdo con sus maestros, Santo Tomás y Capreolo, con la noción filosófica de hábito.

En ningún caso esperemos un "ascenso" a la fe a partir de un método parecido al proceso que se sigue para alcanzar otras conquistas científicas: la mentalidad científica o racionalística no ha de proyectar su sombra hasta más tarde sobre la teología de la fe.

Sin formular todavía crítica alguna sobre cuál ha de ser el mejor camino a seguir, el único razonable o aun el único posible, podemos adelantar sin vacilación que el último mencionado no fue el de Sto. Tomás, ni el de sus fieles e inteligentes intérpretes, Capreolo y Deza. *La fe es un don de Dios que se interpreta*. La fe no era concebida —en la época de que hablamos— como un ascenso de la mente humana al don divino, sino como un descenso del don sobrenatural al campo de la racionalidad. Sin que en modo alguno —como luego hemos de probar con precisión— dejara de preocuparle a Deza el problema de la racionalidad de la fe.

De lo que acabamos de decir se infiere cuál ha de ser el hilo conductor de la disquisición sobre la fe, que nos va a proponer Deza en el lugar más importante de sus escritos sobre la materia [24]. Veamos de confirmar lo dicho por el análisis metódico del texto de Deza, que nos mostrará, además, sus relaciones con Capreolo y Sto. Tomás.

Trataremos ese importante y denso capítulo bajo el siguiente orden:

---

21. He ahí el enunciado de las dos cuestiones: q. I. "utrum habitus virtutum sint homini necessarii"; q. II "utrum fides theologica sit virtus".

22. Véase p 114 ss.

23. En las citas de Aristóteles que trae Deza para apoyar el concepto de hábito, depende por lo regular de los Comentarios de Sto. Tomás.

24. Es sabido que en casi todos los comentaristas a las Sentencias, lo esencial sobre la fe se encuentra en el l. III, D. XXIII.

I. — La doctrina de la fe en Deza:

A) contenida en sus artículos primero y tercero —conclusiones y notandum.

B) expuesta en los artículos primero y tercero, se completa con la dada en el artículo cuarto —solución de objeciones.

II. — Recapitulación.

I. — LA DOCTRINA DE LA FE EN DEZA

A) LA DOCTRINA DE LA FE EN DEZA CONTENIDA EN SUS ARTICULOS 1 Y 3

1. LAS CONCLUSIONES DE CAPREOLO Y DEZA

Si quisiéramos resumir en lenguaje teológico actual la doctrina del "habitus fidei", contenida en las conclusiones de Deza, diríamos que, según sus tesis, la fe, aun la informe [25], es una virtud sobrenatural infusa, una por la unidad necesaria de su objeto e incompatible en el sujeto con la negación de alguna de las verdades reveladas.

La unidad y trascendencia del objeto formal de la fe condiciona su naturaleza —como luego hemos de ver extensamente—; por eso, resuelto este problema por la existencia del hábito de la fe, todo gira alrededor del problema de determinar la naturaleza de este hábito y sus funciones o propiedades [26].

2. LA SOBRENATURALIDAD DE LA VIRTUD DE LA FE, PUNTO DE PARTIDA

En el primer notandum establece Deza la sobrenaturalidad de la fe como punto de partida para su tratado *De Fide*. Al precisar la noción

25. La expresión corresponde a las palabras de Deza: "Potest enim Deus infundere *habitus virtutum infusarum* sine gratia et aliquando de facto infundit, quemadmodum expresse S. Thomas dicit de fide" (l. III, D. XXVI, q. I, a. 3, not. 2.m). Otros textos de Deza, equivalentes a lo mismo, los encontrará el lector en pp. 145, 160-161. Teniendo esto en cuenta el problema se hace una cuestión de nombre.

26. Es interesante observar la diferencia entre esta manera de ver y la moderna, p. e.: I. DE ALDAMA, S. I., en su tratado *de Fide*, en "Sacrae Theologiae Summa", vol. III, Madrid, 1950, divide el tratado en tres capitulos: I) De natura actus fidei; II) De obiecto materiali fidei divinae; III) De necessitate fidei. Item Lercher, S. I., Institutiones theologiae Dogmaticae, Oeniponte, vol. IV: art. primus, De actu et obiecto fidei; art. secundus, De proprietatibus fidei. La importancia concedida al hábito por la antigua escolástica se pasa al acto.

N. B.: A fin de evitar repeticiones, el lector encontrará comparadas en el Apéndice II, p. 329, las conclusiones de Capreolo y Deza.

fundamental plantea, además, dos problemas derivados, que ha de desenvolver en los "notandum" siguientes:

1.° *salvar la noción de virtud en la fe*, a pesar de su imperfección intelectual, por la perfección que le comunica su inmediata conexión con el bien último.

2.° *explicar la certeza por el modo de "adhesión"*, aunque el objeto sea inevidente.

Problemas que con frecuencia ha de exponer en los notandum tercero, segundo y cuarto respectivamente.

Las repeticiones e interpolaciones son, con todo, frecuentes en nuestros autores.

Apoya Deza la sobrenaturalidad de la virtud de la fe [27] en Sto. Tomás: in hac dist., q. I, a. 4, sub a. 3, in corp.; I. II, q. LXII, a. 1, in corp., que no ha citado al aportar textos del Aquinate para establecer las conclusiones. Estos lugares no los cita Capreolo ni en su artículo tercero ni en las conclusiones.

Es de *importancia extraordinaria* para captar la idea básica de Deza, en su tratado "de Fide", el primer párrafo del notandum primero, confeccionado con los mentados lugares de Sto. Tomás. Quiere evidentemente nuestro autor partir de un concepto *firme* y *riguroso* de "virtud sobrenatural" en cuanto es completivo y perfectivo de la noción de "hábito natural", que ha dado antes; consciente de sostener por lo mismo la unidad de orientación e interpretación a través de todo el tratado.

Destaca aquí Deza la plena trascendencia del objeto, exigitiva de la sobrenaturalidad del medio destinado a alcanzarlo y determinativa, a su vez, de la naturaleza específica de este último. En todos los problemas de le fe no se aparta Deza de esta su posición básica y definida desde un principio: lo que constituye sin duda un mérito señalado con relación a Capreolo.

a) *Diferencia entre las virtudes teologales y las morales e intelectuales*

Algunas virtudes se llaman teologales —dice—por un triple motivo: porque tienen a Dios "pro obiecto inmediato", "pro causa inmediata", y porque se conocen "revelatione aut Dei sermone" [28]. Esta es, al mismo

27. Después hemos de comprobar más ampliamente que Deza, con Capreolo, apenas habla del acto de fe, sino del hábito. Es otra prueba de la función primordial del hábito en materia de fe, según nuestros autores.

El acto, comprendida su certeza y su asentimiento, es un mero efecto del ejercicio del hábito sobrenatural: explicado, pues, éste, no hay dificultad especial en lo restante.

28. Sigue a Sto. Tomás: I. II, q. LXII, a. 1, in corp. No parece interesarse demasiado Deza por el vecino lugar de Sto. Tomás en las Sentencias, ib., a. 1 donde *el Aquinate parece atribuir la razón de virtud casi exclusivamente a*

tiempo, la triple diferencia que distingue las virtudes teologales, de las morales e intelectuales, que conocieron los filósofos.

Estas últimas perfeccionan al hombre "secundum proportionem humanae naturae"; las teologales, en cambio, lo perfeccionan "supernaturaliter"; y aunque residan todas en un mismo sujeto, no por eso las virtudes teologales "sunt proprie morales et intellectuales".

b) *Las virtudes se especifican por sus objetos*

"*Differentia vel identitas specifica habituum et virtutum non accipitur ex subiectis, sed ex obiectis formaliter sumptis*" —l. c., primer notandum—. Esta distinción que especifica las virtudes teologales y las morales e intelectuales por causa del objeto, es firme doctrina de Sto. Tomás, expuesta en el lugar citado de la Summa Theologica, en los artículos primero y segundo, que no cita Deza: "respondeo dicendum —dice Sto. Tomás— quod... habitus specie distinguuntur secundum formalem differentiam obiectorum".

El que la "differentia vel identitas specifica habituum et virtutum" no se funde en el sujeto, sino en el objeto, conducirá luego a Deza a eliminar gran parte del componente psicológico subjetivo y, por tanto, meramente natural en la explicación de la génesis de la fe.

No hemos encontrado en Capreolo la formulación explícita de este importante principio.

c) *Por ilación del principio anterior se salva la razón de virtud en la fe por su tendencia inmediata al bien último*

Por eso añade Deza que, aunque la *fides* sit subiective in intellectu, sicut virtutes dictae intellectuales; *non tamen requirit ad rationem virtutis omne illud quod virtutes intellectuales requirunt;* cum sit alterius speciei ac illis" [29]. De donde concluye inmediatamente que la "evidentia

---

la voluntad: "quia enim actus —dice Sto. Tomás— a proprio obiecto formam recipit, ille actus formaliter dicitur bonus, cuius obiectum est bonum secundum rationem boni, et quia bonum est obiectum voluntatis, ideo per modum istum actus bonus dici non potest, nisi actus voluntatis aut appetitivae partis...", y al final: "et sic solum actus respicientes appetitivam partem virtutes dici possunt, nos autem intellectuales". *No manifiesta Deza aquí preocupación por este elemento voluntario,* esencial, según Sto. Tomás, en todo hábito-virtud; lo hace en cambio en el tercer notandum. Parece bastarle el objeto último, Dios Bien sumo, de toda virtud teologal.

Esa finalidad general del hábito apenas la ha subrayado antes —véase página 127— como Sto. Tomás y Capreolo, pero lo hace insistentemente en este notandum al hablar de la fe.

También depende en este notandum de Sto. Tomás, sin citarlo —*S. Th., l. c.,* a. 3.

29. Se puede preguntar si admite Deza virtudes morales sobrenaturales.

et conspicuitas cognitionis veri requisita ab habitibus virtutum intellectualium... non necessario requiritur ad virtutem fidei... ut quidam falso putaverunt", porque la fe, por ser virtud teológica, no es virtud intelectual, pues aquélla se distingue específicamente de ésta.

En otras palabras, por distinguirse las virtudes por su objeto y no por el sujeto que las posee, resulta que la fe, a pesar de ser virtud intelectual, no exige en su acto todas las modalidades del acto específicamente intelectual y, por tanto, "*habitus fidei rationem virtutis non accipit ex ipsa cognitionis evidentia vel conspicuitate, sed aliunde*".

Para justificar esta posición, "ad cuius intellectum considerandum est", *parte de la definición de Aristóteles,* II Ethic.: "virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit". Pero como "virtutes omnes per actus suos ordinent hominem in ultimum bonum", se sigue de esto una doble consideración de bien último: el bien último natural propio de la filosofía e imperfecto, y el sobrenatural "quod naturae humanae facultatem excedit".

"Unde philosophus... quemcumque habitum invenit elicientem bonum actum ad tale ultimum bonum per se ordinatum, vocat habitum virtutis, sive sit in parte intellectiva... sive in affectiva...: *theologus* vero... *appellat habitum virtutis illum qui actum elicit directe et immediate ordinatum et tendentem in bonum ultimum, quod est Deus...,* ut proprium obiectum attingentem"[30].

E insiste y concluye: "unde in proposito nostro, ex eo habitus fidei habet rationem virtutis, ex quo habet quod eliciat actum bonum immediate attingentem ultimum bonum, quod est Deus"[31].

d) *La firmeza en el "assentire vero" salva en la fe la razón de virtud intelectual*

"Potest considerari —prosigue— duplex actus elicitus per habitum fidei: unus actus est cognitio veri, alius actus est assentire vero cognito". No obstante, la "cognitio veri" en la fe es imperfecta, porque no tiene la

Efectivamente, en este mismo libro, D. XXXIII, q. I, dice en la conclusio III: "praeter virtutes morales humanis actibus acquisitas, sunt homini necessariae quaedam aliae virtutes morales divinitus infusae". Obsérvese que no habla de virtudes intelectuales infusas, pues el título de la cuestión es: "utrum ex actibus humanis acquiratur habitus virtutum in appetitu sensitivo subiective exsistentes, puta in concupiscibili et irascibili".

30. En estos párrafos parece también inspirarse Deza, aunque no lo cita, en Sto. Tomás, *De Veritate,* q. XIV, a. 3, ad 8um. et ad 9um.

31. Hicimos ya observar en la nota 28, p. 139, cómo Deza no parece preocuparse demasiado en interpretar la nota volunarista esencial a la noción de virtud. Sí, en cambio, parece obsesionado por salvar, en lo posible, de un desastre la racionalidad del acto producido por el "habitus fidei". Por eso, en el supuesto que hemos salvado la razón de virtud en el acto elícito por el "habitus fidei", pasa a explicar su "racionalidad".

"bonitatem et perfectionem actus cognoscitivi", pues es enigmática, y lo prueba Deza por los textos de San Pablo: I Cor. XIII, 12 y Heb., XI, 1. Por lo que concluye: "unde consequens est quod actus cognitionis veri, per habitum fidei elicitus, non sit per se bonus actus intellectus qualis esse debet actus virtutis", e insiste apoyándose en Aristóteles: "est enim virtus dispositio perfecta ad optimum scil. actum...; *oportet igitur —que el "habitus fidei"— habeat rationem virtutis in eo quod elicitivus est actus secundi, qui est assentire vero*"[32]. "*Hic enim actus fidei bonitatem habet virtutis et perfectionem*". Explica ahora por qué el acto de fe, al fundarse en la causa suprema y primera verdad, pueda producir el "perfectus assensus" alicuius veri, qui omnimodam habet firmitatem et inhaesionis certitudinem"[33].

Queda explicado, pues, según Deza, en qué elemento del acto de fe se funda su razón de bondad y perfección, para que se realice en tal acto la noción de virtud, que nos da Aristóteles y que tanto Deza como Capreolo y Sto. Tomás hacen suya; noción que, por otra parte, poco tiene que ver directamente con la noción de virtud infusa.

Concluye, por fin, Deza con una observación interesante, que hizo ya al explicar la coactividad de la potencia y del hábito y que es doctrina clave para su teoría de la fe. *El "habitus fidei" actúa con la "potencia intelectual" que informa, como un sólo principio: "eo quod potentia et habitus unum principium constituunt euisdem actus, quemadmodum materia et forma in corporalibus, prout dictum fuit in quaestione praecedente"*[34].

Sólo así puede entenderse este asentimiento al que falta claridad y que es el punto crucial en el "análisis actus fidei". Las cosas van a precisarse poco después, pero esto insinúa ya la distancia de la solución tomista a la posición llamada moderna; *ni por un momento duda Deza en renunciar a la "cognitio veri" para endosar todo el peso del problema al "assensus"*[35].

---

32. Esta distinción ha de ser explicada extensamente por Deza en el segundo notandum.

33. Esa firmeza del "assensus" que descansa en la "causae summae" y en la "primae veritati" es consecuencia de esta posición objetiva de Deza y del tomismo en el problema. ¿Está de acuerdo esta afirmación con los fenómenos psicológicos, es decir, tiene conciencia el creyente de esta firmeza? He ahí lo que dice Sto. Tomás —III Sent., D. XXIII, q. II, a. 3, qla. 3, ad 3um.—: "hoc quod fides non errat, sed semper verum dicit non est ex perfecto modo intelligendi, sed magis ex alio, quod est extra intellectum, scil. ex infallibili ratione quae dirigit voluntatem".

34. Deza se cita a sí mismo en este lugar, lo que hace raras veces. De esto hemos tratado ya al comentar la cuestión anterior, vèase p. 103 ss.

35. Véase, además, p. 139, nota.

3. LA CARIDAD "INFORMA" A LA FE Y LE COMUNICA SU ULTIMA PERFECCION

Precisa Deza la naturaleza específica de la "*fe-virtud*" que, *en cuanto tal, ha de ser informada por la caridad.* En otras palabras, completa la explicación de la conclusión primera: "fides, caritate informata, est virtus". En el primer notandum ha establecido los principios de la sobrenaturalidad de la fe. En el segundo afirmará [36] la compatibilidad de la fe con la noción de virtud, a pesar de la aparente imperfección del motivo del asentimiento de fe. La especificación de la fe por su fin, en la realización más perfecta de esta virtud, la trata Deza en el tercer notandum [37].

El presente notandum está en su mayor parte confeccionado con citas de Sto. Tomás, algunas explícitas, otras no.

a) *La perfección del acto de fe que depende del entendimiento y de la voluntad, requiere la presencia del hábito en ambas facultades*

Establece Deza en el segundo notandum que *la fe es efecto del ejercicio de la doble potencia racional en el hombre, el entendimiento y la voluntad.*

Ahora bien, "ad perfectionem actus, qui ex duobus activis principiis procedit, requiritur quod utrumque activorum principiorum sit perfectum..." —tercer notandum—. Exigencia de perfección por parte de las dos facultades, que explica con palabras de Sto. Tomás —II, II, q. IV, a. 2, in corp.—, donde concluye con el Aquinate: "et ideo oportet quod actus procedens ex duobus talibus potentiis *sit perfectus habitu aliquo praeexistente in utraque potentiarum*".

b) *Prueba lo mismo el paralelismo con otras virtudes*

Pasa luego a afirmar con las propias palabras de Sto. Tomás —De Veritate, q. XIV, a. 6, in corp. [38]— que esto tiene lugar "tam in virtutibus moralibus quam intellectualibus", y de acuerdo con el Aquinate propone dos ejemplos: uno de carácter intelectual, "perfecta enim cognitio conclusionum... dependet... ex intellectu principiorum et ex ratione deducente principia in conclusiones, ideo utrumque exigit perfectum"; otro de ca-

36. Nos ha parecido mejor alterar el orden de Deza a fin de unificar los problemas, véase p. 138.

37. Es conveniente recordar una vez más que Deza no es muy exacto al dividir la materia tratada en los notandum, pues incurre en frecuentes repeticiones e interpolaciones, y menos exacto es aún en adaptar el orden material y formal de los notandum al orden respectivo de las conclusiones. En general puede decirse que las tesis enunciadas en las conclusiones son probadas en los notandum, pero todas en todos. Esto no significa, sin embargo, que no intente guardar cierta correspondencia.

38. Lo da con bastantes variantes; con todo parece cita a la letra.

rácter moral, "nam rectus et bonus actus potentiae concupiscibilis ex ratione et ipsa concupiscibili potentia dependet, unde si ratio non sit perfecta per prudentiam et concupiscibilis per temperantiam, actus concupiscibilis perfectus non erit ac per hoc nec actus virtutis".

Sigue todavía a Sto. Tomás, con alguna variación del texto, en este mismo lugar y en el artículo cuarto, in corp. de la misma cuestión XIV, que no cita.

Después de los ejemplos propuestos concluye: "dictum autem est supra quod *credere est actus intellectus, secundum quod movetur a voluntate ad assentiendum, ac per hoc et a voluntate et ab intellectu dependet*, quorum utrumque natum est per habitum perfici; *oportet ergo quod tam in voluntate quam in intellectu sit aliquis habitus, si debeat actus fidei esse perfectus*".

Según este raciocinio es necesario que, además del hábito intelectual de la fe, otro hábito sobrenatural, la caridad, perfeccione la voluntad.

Del paralelismo establecido por Sto. Tomás en los lugares citados y del raciocinio consiguiente, aceptados por Deza, llega éste a la conclusión siguiente: "*unde oportet quod actus credendi et ab intellectu per habitum fidei et a voluntate per habitum caritatis perfectionem habeat, itaque sine utrisque perfectione perfectus complete non fit*".

c) *La especificación del acto de fe, por su libertad, es otro argumento, que confirma lo dicho*

"Et confirmatur —escribe Deza a continuación— quia ab eo actus recipit perfectionem, a quo habet speciem, actus autem voluntarii speciem habent a fine", y cita a Sto. Tomás, I, II, q. XVIII, a. 4, et 6, donde Sto. Tomás, en el a. 6, in corp., escribe: "finis autem proprie est obiectum interioris actus voluntarii; id autem circa quod est actio exterior est obiectum eius. Sicut... ita *actus interior voluntatis accipit speciem a fine, sicut a proprio obiecto*".

No cabe duda, pues, que el fin especifica el acto voluntario.

Que el acto de fe es voluntario y, por lo tanto, libre, ha quedado sentado en el notandum anterior: "cum ergo credere —dice Deza— sit maxime actus voluntarius, quia, ut est supra inductum..."

Pero el acto de fe es eminentemente voluntario por ser libre. Lo que prueba Deza con un texto de San Agustín, sobre San Juan, 6, citado en el segundo notandum y con unas palabras del mismo San Agustín en De Praedestinatione Sanctorum: "quod fides est in credentium voluntate".

"Sequitur ergo quod —el acto de fe— speciem et perfectionem trahat ex fine; *finis autem fidei theologicae, quod est bonum divinum, est proprium obiectum caritatis*, quod perficit voluntatem in ordinem ad ipsum; consequens ergo est quod *actus fidei*, qui est credere, *perfectionem quam-*

dam habeat ex ordine ad bonum divinum sicut ad ultimum finem, ad quem movet voluntas caritate perfecta".

No pierde de vista Deza con Sto. Tomás el orden de *la fe* al "ultimum finem", al "bonum divinum", al "praemium vitae aeternae" —notandum segundo—, donde *unifica en el supuesto las inclinaciones de las potencias y de los hábitos.*

¡Modo de ver eternamente presente en el corazón del hombre en su indefectible anhelo de felicidad! [39].

Esta razón de virtud en la fe como medio hacia un estado de perfección y bien definitivo, ha permitido a Deza salvar, a pesar de su imperfección intelectual, la noción de virtud en la fe, pues aun con este defecto no deja de conducirnos a Dios, Bien sumo.

Termina Deza el notandum con un texto de Sto. Tomás: in hac dist, q. III, a. 1, sub a. 1, in corp., donde explica cómo las "fuerzas" movidas por la voluntad, según un principio metafísico general, "omne movens et agens imprimit similitudinem suam in motis et patientibus ab eo", reciben su semejanza y la semejanza de sus hábitos; por tanto *la fe recibe de la caridad su consumación en el fin.*

d) *No obstante lo dicho, la "fides informis" es un don de Dios —Deza, II Sent., D. XXVI, a. 3, not. 2*

Establece Deza en este lugar de su *libro segundo* la comparación entre la gracia y las virtudes infusas, y estudia asimismo, de acuerdo con Sto. Tomás, el conocido paralelismo entre la gracia y las virtudes infusas por una parte y la esencia del alma y sus potencias por otra.

Rechaza, sin embargo, apoyado en Sto. Tomás, que este paralelismo sea perfecto: "advertendum tamen —escribe en el notandum segundo—, quod praedicta comparatio essentiae animae ad suas potentias et gratiae ad virtutes non debet accipi quantum ad omnia neque per omnem modum". Porque las virtudes pueden darse en el alma sin la gracia, excepción hecha de la caridad: en cambio, las potencias son esenciales al alma.

Además, las virtudes infusas "alium modum originis possunt habere et aliquando habent, quam per effluxum gratiae". En confirmación de esto transcribe Deza un lugar de Sto. Tomás, S. Th., II, II, q. VII, a. 2, ad 3um. [40], donde hace aplicación de este principio a la fe: y concluye

---

39. El motivo supremo de fin último y sumo bien en la fe aparece frecuentemente en STO. TOMÁS: II, II, q. I, ad 1um.: "ideo per se ad fidem pertinent illa quae directe nos ordinant ad vitam aeternam"; item, q. I, a. 8, in corp.: "illa per se pertinent ad fidem, quorum visione in vita aeterna perfruemur"; item, q. II, a. 5: "actibus virtutum qui sunt via perveniendi ad salutem"; item: q. II, a. 7, in corp.; "illud proprie et per se pertinet ad obiectum fidei, per quod homo beatitudinem consequitur".

40. La referencia está equivocada, corresponde realmente a *S. Th.*, II, II, q. VI, a. 2, ad 3um.

con palabras propias que la "fe informe" es un don de Dios: "ubi cum dicat —Sto. Tomás— aliquos accipere a Deo fidem absque caritate, sequitur quod etiam absque gratia gratum faciente, cui inseparabiliter caritas connectitur; *unde in eodem articulo deducit quod fides informis est donum Dei*".

4. CERTEZA DE LA FE

Explica Deza en el segundo notandum la certeza de la fe. Distinguiremos de acuerdo con su pensamiento, entre la certeza de la fe y la racionalidad de la fe o "ultima resolutio fidei", de la que trata en cierto modo en el cuarto notandum.

Se insinuó ya en las pp. 114, 141 ss. que *la certeza la vinculaba principalmente a la "adhaesio"*. Luego hemos de ver que esta idea aparece más firme y nítida en Deza que en Capreolo y Sto. Tomás. Por esto la certeza constituye una primera parte del problema; la segunda parte, el fundamento de esta certeza o su último motivo, la trata principalmente en el cuarto notandum; la primera parte se trata en el notandum segundo.

Explica Deza en este segundo notandum cómo puede realizarse el "assentire vero cognito" de que ha hablado en el notandum anterior y en el que descansa la perfección de la fe, y por tanto su razón de virtud; todo ello de acuerdo con Sto. Tomás: "secundo notandum est —dice— quod *certitudo cognitionis potest ex duplici causa provenire: quandoque quidem provenit ex ipsa evidentia et manifestatione rei cognitae..., quandoque vero provenit certitudo cognitionis et firmitas inhaesionis ex imperio voluntatis moventis intellectum ad assentiendum his quae non plene videt, et talis certitudo est certitudo fidei*" [41].

Esta distinción es fundamental y se basa en una noción que hasta ahora no ha dado Deza: la "certitudo".

a) *¿Qué es la "certitudo" según Deza? Original e interesantísimo párrafo de Deza*

En las distinciones XXIV-XXV, artículo 3, de este mismo libro, en el quinto notandum escribe Deza: "ex dictis Scti. Thomae... *quod certitudo proprie loquendo nihil aliud est quam determinatio firma intellectus ad aliquid*"; y cita a Sto. Tomás en el mismo libro, D. XXVI, q. II, a. 4,

41. En el primer notandum de la distinción XXIV-XXV de este mismo libro, al hablar Deza de la compatibilidad de la fe con la visión y la ciencia, trata Deza el mismo asunto que trata al final del primer notandum de la cuestión II, distinción XXIII, es decir, de la "firmitas quae pertinet ad assensum" en la fe.

En el quinto notandum de la distinción XXIV-XXV define la certeza y la compara con la verdad.

in corp.[42]. Y más tarde dice en este mismo lugar: "falsum est igitur quod certitudo proprie et formaliter loquendo falsitati opponatur, prout aliqui non satis advertentes opinantur". Esta "firmitas inhaesionis", que caracteriza la certeza, puede, pues, provenir de la evidencia o del imperio de la voluntad —según Deza— e inmediatamente nos remite a Sto. Tomás, De Veritate. Q. XIV, a. 1, la cual cita no trae Capreolo[43]. Deza parafrasea este texto y lo copia luego a la letra para confeccionar con él el segundo notandum.

En el notandum sexto de este mismo lugar, D. XXIII, q. II, a. 3, para introducir una explicación de la interdependencia de acción de las facultades intelectiva y volitiva —complemento del mismo problema— vuelve Deza sobre el asunto de la certeza, que depende de la voluntad: "in fide vero certitudo causatur ex hoc quod *voluntas intellectui* IMPERAT *quod se,* ad assentiendum his quae sunt fidei, determinet: movetur autem voluntas ad id imperandum... *propter aliquam rationem qua bonum videtur illis assentiendum,* quamvis ratio illa secundum se praecise ad intellectum determinadum non sufficiat...", de acuerdo con una cita no literal de Santo Tomás, III Sent., D. XXIII, q. II, a. 2, sub a. 1, in corp., lugar paralelo a los anteriores.

Deza —para obviar la objeción que se puede derivar del aparente voluntarismo implicado en la certeza de fe, aun en el propio texto de Santo Tomás— recurre de nuevo al principio "actus sunt suppositorum", que interpreta en un original y magnífico párrafo.

Dada la importancia del texto y el repetido uso que del mismo hace Deza, lo estudiamos separadamente en el apéndice III.

b) *Naturaleza del asentimiento de fe según Deza con Sto. Tomás. —De Veritate, q. XIV, a. 1*

"Credere —dice— non habet locum in prima operatione intellectus, quae est simplicium intelligentia, ut dicitur in III de Anima[44]: cum in ea non inveniatur verum per se aut falsum", pues es sabido que según Sto. Tomás, "no hay verdad formal —o conscientemente poseída— sino en el acto del juicio y no en la simple aprehensión en cuanto a tal"[45],

---

42. Una definición equivalente de "certitudo" se halla en Deza, en este mismo lugar, notandum sexto, procedente de Sto. Tomás, III Sent., D. XXIII, q. II, a. 2, sub a. 3, in corp.

43. Merece la pena observar que Capreolo no trae en ninguno de estos lugares la cita de Sto. Tomás, *De Ver.,* q. XIV, a. 1: "quid sit credere", a la que Deza concede tanta importancia. Capreolo cita este lugar del Aquinate, sin concederle la importancia que le da Deza, en este mismo libro, D. XXV, ad argumenta contra tertiam conclusionem, ad secundum, y en el Prologus, por ejemplo, q. I, conclusio IV.

44. Las citas de Aristóteles se hallan también en Sto. Tomás.

45. De Broglie, o. *c.,* 1re. partie, p. 37, donde cita los siguientes lugares

"sed pertinet —prosigue Deza— ad secundam operationem, qua intellectus *componit et dividit affirmando et negando*" [46].

De esto se sigue un "assensus" o "dissensus" que no se produce sin una determinación de la inteligencia.

Ahora bien, el "*intellectus possibilis*" de por sí permanece indeterminado y *sólo puede ser determinado* "*a proprio o obiecto*", quod est quidquid est... *et a voluntate*, quae movet omnes alias potentias animae ad suos actus" [47]. Esto da lugar a que, según se halle el "intellectus possibilis" con relación a sus "moventibus", así se hallará "respectu partium contradictionis".

Sentado esto pasa Deza, siempre siguiendo a Sto. Tomás [48], a definir la duda, la opinión y por fin *la posición a la cual no asigna todavía nombre:* "*quandoque vero intellectus possibilis determinatur ad hoc quod totaliter adhaereat uni parti, sed hoc quandoque ab intelligibili, quandoque a voluntate*".

Explica luego los casos en que se determina el "intellectus possibilis" ya mediata, ya inmediatamente por el "intelligibile": determinación que da lugar a la "dispositio intelligentis" y a la "dispositio scientis".

Cuando nada de lo mencionado es posible, puede ocurrir que el "intellectus" se determine "*per voluntatem,* quae eligit assentire uni parti determinate et praecise *propter aliquid quod est sufficiens ad movendum voluntatem, non autem ad movendum intellectum, utpote quod videtur bonum vel conveniens huic parti assentire, et ista est dispositio credentis*".

c) *El asentimiento de fe es un acto libre* [49]

Como consecuencia de lo anterior, el texto de Sto. Tomás [50], que Deza se apropia, nos presenta oportunamente aquí la libertad de la fe con el

---

de Sto. Tomás: I Sent., D. XIX, q. V, a. 1, ad 7um.; De Ver. q. I, a. 3, in corp.; C. G., I, 59; S. Th., I, q. XVI, a. 2, cum Comment. C. Caietani.

46. Las palabras subrayadas son de Sto. Tomás, l. c., que copia Deza.

47. Sigue a Sto. Tomás, l. c., pero acentuando alguna expresión, por ejemplo: Sto. Tomás simplemente dice de la voluntad, "et a voluntate quae movet omnes alias vires".

48. Deza copia aquí textualmente las palabras de Sto. Tomás, según suele hacerlo en las definiciones y en los lugares difíciles. El texto que Deza transcribe es del lugar ya citado, q. XIV, a. 1, respondeo, B, todo seguido, excepto un pequeño párrafo, y abarca casi todo el respondeo de Sto. Tomás y recíprocamente este segundo notandum de Deza.

Una exposición semejante en Sto. Tomás se halla en III Sent., D. XXIII, q. II, a. 2, in corp. y en II, II, q. II, a. 1.

49. Véase p. 144, donde se mencionan los mismos argumentos positivos aportados por Deza en el tercer notandum.

50. El lector puede recurrir para mayor inteligencia al interesantísimo lugar del *De Veritate,* citado en la nota 48, que copia Deza. La edición que aquí citamos de Sto. Tomás es: *Quaestiones disputatae,* vol. I, *De Veritate,* cura et studio P. Fr. R. Spiazzi, O. P., Marietti, 1949.

conocido lugar de San Agustín: "coetera potest autem homo nolens, sed credere nonnisi volens"[51].

Termina Deza el notandum con un párrafo en que deja el lugar citado de Sto. Tomás y reafirma con sus palabras la esencia del contenido del texto del Aquinate. La certeza y firmeza del asentimiento de fe vienen del imperio y determinación de la voluntad, y esto constituye la razón de virtud en la fe y lo que hay de perfección en la misma[52]: "*certitudo et firmitas assensus fidei non est ex evidentia obiecti aut ex claritate cognitionis, sed ex imperio et determinatione voluntatis;* ex quo ulterius sequitur quod ratio virtutis pervenit habitui fidei, non ex parte ius quod pertinet ad intellectum praecise, sed magis ex parte voluntatis, quae, ut supra dictum est, facit id quod perfectionis est in fide".

El haber negado evidencia al objeto de fe, la cita de San Agustín y el asignar el carácter de virtud a la fe por su voluntariedad, son argumentos más que suficientes para concluir que el asentimiento de fe es, según Deza, un acto libre, aunque nuestro autor no proponga aquí explícitamente la tesis.

Esto lo hará cumplidamente en el siguiente notandum.

Tampoco ha explicado directamente esta libertad, pero sí parece deducirse que, según Deza, la evidencia en el objeto a creer impediría la adhesión libre.

Más tarde ha de decirnos cómo la inevidencia está en la raíz del acto de fe y que la evidencia natural no parece compatible ni siquiera con la evidencia del conocimiento del hecho de la revelación.

La adhesión de fe procedería, pues, de un juicio de valor con relación al fin último.

Vimos en la cuestión anterior que Sto. Tomás y Capreolo insistían en esta razón de bien y perfección en orden al fin, que se da en todo hábito. Ahora Deza lo toma también como motivo fundamental al tratar de asignar un bien a la fe, a pesar de su contradicción aparente con el primer bien del hombre, el intelectual.

5. RACIONALIDAD DE LA FE

Trata Deza en el cuarto notandum el problema crucial de la racionalidad de la fe. Es, además, este notandum el más importante en la materia.

Se trata de profundizar más en la naturaleza del "habitus fidei", donde radican para Deza todas las propiedades del acto de fe.

---

51. La cita de San Agustin es "ad sensum", véase ROUËT DE JOURNEL, *Enchiridion Patristicum,* n.º 1821.

52. Véase p. 139, nota 28.

Vimos en las páginas 146-148 cómo atribuía Deza con Sto. Tomás el "assensus" a la voluntad en las proposiciones de fe: "in fide... assensus causatur ex voluntate".

No prosigue más allá Deza en el segundo notandum, ni trata a fondo de conciliar la función del entendimiento con la de la voluntad en la emisión del acto de fe.

En el tercer notandum, página 143 ss., justificaba Deza el motivo de perfección que la voluntad encuentra en la búsqueda del bien sumo, Dios, en el acto de fe informado por la caridad perfecta. Entendimiento y voluntad son arrebatados por la atracción del supremo Bien.

Queda por explicar cómo llega la inteligencia a la aceptación de la verdad de fe.

a) *Posición gnoseológica del acto de fe con relación a los posibles actos del entendimiento humano, según Sto. Tomás y Deza*

Parte Deza para establecer esta comparación de la definición de San Agustín en el libro de Praedestinatione Sanctorum: "credere est cum assensione cogitare" [53], que se encuentra en Sto. Tomás, S. Th., II, II, q. II, a. 1, in corp. et ad 2um., lugar que cita Deza y del cual depende "Huiuscemodi autem cogitare [54]... —prosigue Deza— dicit actum intellectus deliberantis seu inquirentis, nondum habentis plenam veritatis visionem, quamvis firmum habeat eius quod credit assensum..."

Así el "actus credendi per hoc quod est cogitare, i. (e.), imperfecte et cum inquisitione cognoscere", se distingue de la ciencia; se distingue de la opinión, porque "credens firmiter, absque formidine alterius partis, adhaeret", y en esto conviene "cum actu intellectus et scientiae", y "per imperfectam cognitionem convenit cum dubitante, suspicante et opinante" [55].

---

53. Rouet, n.° 1890.

54. Este *"cogitare" no se refiere*, según nos hace notar Deza de acuerdo con Sto. Tomás, *a la "virtus"* o *"vis cognitiva"* de la cual nos habla el mismo Aquinate en la *S. Th.*, I, q. LXXVIII, a. 4, in corp. donde llama "cogitativa" en el hombre a la "vis sensitiva interior", correspondiente en el animal a la "aestimativa naturalis", pues dice: "et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa". *Se trata de la "cogitatio" racional*, del "pensar", "discurrir", "deliberar", propios de la inteligencia antes de llegar a una conclusión, como nos explican el propio Sto. Tomás y Deza.

55. Es interesante este matiz, "suspicante" que da, además de a la opinión y a la duda, a los estados de la mente no movida por la evidencia. La palabra y la idea son de Sto. Tomás, II, II, q. II, a. 1, in corp.: "sive in unam partem magis declinent, sed tententur aliquo levi signo, sicut accidit suspicanti". No creemos figure esta palabra en los lugares paralelos mencionados.

Deza repite lo que ha dejado sentado y explicado en el segundo notandum,

En resumen, repite, todavía una vez más, en qué conviene y en qué difiere la fe con la "inteligencia", "ciencia", "opinión" y "duda".

El "*cogitare*" *equivale*, según Deza, *a conocer imperfectamente y* "*cum inquisitione*"; veamos cómo lo interpreta en la fe.

b) *La inquisición racional en la fe; la "ultima resolutio fidei"*

¿En qué consiste la "inquisitio actus credendi"? ¿Hay una investigación de carácter racional que pueda resolver esta "cogitatio" o "imperfecte cognoscere" en una evidencia?

Por lo dicho anteriormente no podemos llegar a una conclusión, pues sería contra la propia definición de San Agustín —de donde hemos partido—, contra el afán mostrado en tantos lugares por nuestro autor y Sto. Tomás de hacernos ver la conveniencia, en algún aspecto, de la fe con la opinión y, además, contra la intervención —también según nuestros autores— del componente voluntario en la fe.

He ahí la propia explicación de Deza: "inquisitio autem, quam actus credendi implicat, *non est inquisitio rationis naturalis demonstrantis id quod creditur, sed est inquisitio quaedam eorum per quae inducitur homo ad credendum*, sicut quia sunt a Deo dicta vel per ministros praedicata et miraculis confirmata" [56].

---

donde lo ha transcrito casi sin comentarios un largo texto de Sto. Tomás, *De Verit.*, q. XIV, a. 1, in corp., y donde nos habla ampliamente de la "cogitatio".

Esta misma doctrina —que el lector conoce de sobra—, además de exponerla Sto. Tomás en los dos lugares citados, lo hace en la *S. Th.*, II, II, q. I, a. 4, in c. y en III S., D. XXIII, q. II, a. 2, qla. 1, in c.

56. En este texto de especialísima importancia para conocer la mente de Deza sobre la certeza de los motivos de credibilidad, depende de Sto. Tomás, lugar que no cita directamente: *S. Th.*, II, II, q. II, a. 1, ad 1um. Añade Deza: "per Dei ministros praedicata"; lo mismo dice también en algún lugar Santo Tomás. Ahora bien, no nos explica Sto. Tomás cómo sabemos "quia sunt a Deo dicta et miraculis confirmata"; nos dice, en cambio, que *esta "inquisitio non est rationis naturalis demonstrantis"*. Explicación que Deza hace suya.

Esto hace suponer que para Deza —interpretación que sobre la misma línea sostenemos en el párrafo siguiente— conocer que la Iglesia habla en nombre de Dios no es una verdad evidente, sino de fe, según se desprende de la contraposición que subrayamos. Sin embargo, se da por supuesto que tal verdad es objeto de investigación permanente, puesto que no nos es dado llegar a una demostración que satisfaga totalmente nuestro deseo de evidencia.

Lo que por otro lado prueba que, para Deza, el argumento racional —"ratio naturalis"— tiene un papel importante en el desarrollo y génesis de la fe sobrenatural, en cuanto versa aquél simultáneamente sobre los motivos de credibilidad y sobre la vida y enseñanza de la propia Iglesia.

También el milagro puede entrar en el ámbito de la fe respecto al conocimiento cierto de su origen divino, y en el de la razón respecto al hecho *material naturalmente inexplicable.* (S. THOM., *De Ver.*, q. XIV, a. 9, ad 7um.)

Es firme persuasión de Deza que *los motivos, que aquí menciona, son insuficientes para conducirnos por sí solos a la plena y absoluta certeza* que requiere la fe para su ejercicio, *porque el motivo último* o resolutivo *de la fe en el hombre es el "habitus fidei", como nos va a explicar inmediatamente*[57].

α) *Creemos que Dios ha revelado por el hábito de fe. Deza parece rechazar la credibilidad extrínseca puramente racional.*

Deza asigna a continuación una doble función al "habitus fidei": "habitus fidei... ad duo disponit et habilitat intellectum circa id quod creditur: sc. ad quamdam ipsius intellectionem et ad firmiter ei assentiendum"[58].

Ahora bien, la imperfecta "intelección" de que aquí se trata se refiere a los argumentos extrínsecos de credibilidad, principalmente, y no simplemente a una cierta intelección del objeto material de la fe.

En efecto, Deza da principio al notandum con una cita de Sto. Tomás: S. Th., II, II, q. VIII, a. 2, in corp. Se pregunta Sto. Tomás en este artículo si es posible el don de entendimiento junto con la fe, y propone en el respondeo una doble distinción: "una quidem ex parte fidei, alia autem ex parte intellectus".

Recoge Deza e introduce en su texto las palabras de Sto. Tomás referentes a la distinción "ex parte intellectus", simplificándolas algo, y *distingue dos sentidos* en la expresión "intelligere ea de quibus est fides": *según el primer sentido*, entender "perfecte" "quantum ad eorum essentiam" las cosas de la fe no es posible, ni siquiera con el hábito de la fe, pues éste "non perficit aut disponit intellectum ad intelligendum id quod

---

57. Véase lo que dice sobre estos motivos de credibilidad en esta dist., q. II, a. 3, not. 6: "ratio autem qua intellectus iudicat esse bonum his quae sunt fidei assentire, quamvis eorum evidentiam non habeat, est quod eorum veritas a veritate prima, quae infallibilis est, derivatur, et *auctoritate divina ac revelatione nobis est tradita per Christum primum et praecipuum doctorem et per eius ministros prophetas et apostolos. Quod autem intellectus in hanc cognitionem deveniat, habet praecipue ex habitu fidei,* qui, ut praemissum est, habet vim mentem credentis illustrandi et edocendi quod ea, quae fide in Sacra Scriptura et per Ecclesiam proponuntur credenda, a Prima Veritate et divina auctoritate sunt tradita. *Nec ad hoc sufficienter et inconcusse percipiendum et credendum sufficerent quaecumque adminicula exterius homini adhibita,* sive per doctrinam et praedicationem, sive etiam per miracula in testimonium dicti facta, ut in quarto notabili fuit deductum".

58. Podemos excluir inmediatamente el segundo miembro "assentire", que ciertamente atribuye exclusivamente al hábito de la fe y que quizás se refiere al acto de fe reduplicative. Hemos visto cómo en este asentimiento a lo inevidente radicaba la certeza de fe, efecto del hábito. V. p. 147 ss.

creditur". *Según el otro sentido,* "alio modo intelligere", "illa potest accipi imperfecte", cuando no se conoce la esencia de las cosas creíbles o *no se conoce* de la proposición de fe "*quid sit aut quomodo sit,* et *tamen cognoscitur de eis* QUOD CREDENDA SUNT et oposita illis nullatenus sunt pro veris admittenda". Y concluye: "et isto modo habitus fidei disponit et perficit in intellectu credentis ad intelligendum id quod creditur" [59].

Se trata, pues, de una inteligibilidad extrínseca o credibilidad, pues la inteligibilidad intrínseca de la doctrina ha sido excluída por el propio Deza.

Lo cual viene, además, corroborado por los célebres textos de Sto. Tomás, S. Th., II, II, q. I, a. 4, ad 2um. et ad 3um., que aduce y resume Deza con estas palabras: "lumen fidei facit videre ea quae creduntur. Non enim, ut ipse ibi dicit ad secundum, homo crederet aliqua nisi videret ea esse credenda", y a los que da un sólo significado [60].

N. B.—Deza insiste varias veces en asignar la interpretación de la credibilidad sobrenatural a los textos de Sto. Tomás, S. Th., II, II, q. I, a. 4.

---

59. No figura en Sto. Tomás la afirmación positiva: "*quod credenda sunt*". Es muy interesante este párrafo que, por su contexto, por su desarrollo y por los lugares que cita de Sto. Tomás —con alguna variación— hay que entender de este modo: *el primer miembro* de la distinción, de la inteligencia del objeto de la fe; *el segundo miembro,* de la fe y de la evidencia sobrenatural de credibilidad además. *El refuerzo, "quod credenda sunt"*, añadido al texto tomista y extensivo de su significado, muestra claramente la intención de Deza de *asignar al hábito de fe,* como principal, *la función que posibilita al creyente el poder captar su deber actual de creer.*

Téngase muy en cuenta que en ningún lugar distingue Deza con Capreolo —como se verá luego— un *primer asentimiento de credibilidad* y un *segundo asentimiento de fe.* Según estos autores no se dan dos tiempos.

60. Cita, además, III Sent., D. XXIV, q. I, a. 3, sub a. 2, ad 3um. En este texto y en los anteriores nos dice Sto. Tomás que por el "lumen fidei" ve el hombre en la fe, como en las otras virtudes o en la "gratia gratis data", lo que le conviene según aquella virtud y se refiere, por lo menos según Deza interpreta, a la propia credibilidad de la fe.

Confróntese lo dicho con lo del P. De Broglie, o. *c.,* deuxième partie, p. 175, scholion IV: "le pouvoir de discernement de la foi".

Con mucha perspicacia Deza no termina el lugar de Sto. Tomás, S. Th., II, II, q. I, a. 4, ad 2um., quien añade: "vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid huiusmodi", posiblemente para *evitar el* haber de *determinar qué tipos de signos de credibilidad nos conducen a la evidencia de nuestro deber de creer,* puesto que esta cuestión es, al parecer, totalmente secundaria para Deza.

Sobre la importancia concedida a la interpretación dada por Cayetano a esos dos lugares de Sto. Tomás, véase *Il motivo della fede da Gaetano a Suárez,* por E. G. MORI, "Analecta Gregoriana", vol. LX, sectio B, n.º 25. Romae, 1953. Págs. 37, 39, 41. Según Mori, Cayetano distingue "nettamente una credibilitá naturale dovuta ai segni ai motivi, e una sopranaturale dovuta al lumen infuso. La prima corresponderebbe a q. I, a. 4, ad 2um. l'altra a q. I, a. 4, ad 3um." Como puede verse, Deza las unifica.

ad 2um. et 3um. Así, por ejemplo, en el Prologus, q. I, a. 3, 4.º, "considerandum est —afirma que— principia theologiae nostrae —es decir los artículos de la fe— intelligere non possumus in statu viae..., sed tamen cognoscitur quod firmiter per intellectum ei —a la verdad de la proposición— assentiendum est...: lumen enim fidei —cita explícitamente a Sto. Tomás, lugar mencionado— *facit videre* quod his quae creduntur *firmiter assentiendum est...*"

Brevemente, por causa de la luz de la fe sobrenatural *vemos o conocemos que hemos de prestar* un asentimiento absolutamente firme a los "principia credita".

Explica inmediatamente Deza de dónde le viene al creyente esa "intellectio": "*huiuscemodi autem intellectio seu cognitio directe per se causatur ex ipsa veritate prima, quae infallibilis* (est) *tamquam ex prima causa,* et ex ipso habitu fidei, in quantum per infusionem a Deo, qui est ipsa prima veritas, rationem et virtutem primae veritatis participat, eo modo que ratio et virtus artis ab instrumento participatur per motionem ipsius ab artifice".

Y continúa: "unde et discretio credendorum, scil. quae sint credenda et quae non pervenit homini per lumen fidei, quemadmodum discretio spiritum per aliquam gratiam gratis datam. *Homo enim lumen fidei habens, his quae sunt contra fidem non consentit.*" Sigue Deza en lo que acabamos de transcribir a Sto. Tomás, III Sent., D. XXIV, q. I, a. 3, sub a. 2, ad 3um., casi a la letra.

Parece, pues, legítimo concluir de lo dicho que, según Deza, sólo el "lumen fidei", procedente de la Verdad Primera, da aptitud al creyente para creer razonablemente, es decir, para dar al mensaje cristiano un asentimiento racional firme y absoluto, según exige la fe: "non enim crederet nisi videret ea esse credenda" [61].

En efecto, no distingue Deza o parece no querer distinguir entre el discernimiento de la verdad del hecho revelacional y de la cosa revelada, entre "id quod et id quo creditur". Todo viene integrado en una misma unidad de asentimiento.

---

61. Si comparamos el lugar citado de Sto. Tomás, *S. Th.*, II. II, q. VIII, a. 2, con el texto de Deza, encontramos a éste más definido en su intención de involucrar en lo inteligible de la fe los argumentos de credibilidad: "ea quae exterius apparent, veritate non contrariantur" —Sto. Tomás—; "et tamen *cognoscitur de eis quod credenda sunt* et opposita illis nullatenus sunt pro veris admittenda" —Deza—. Vide p. 153.

Evidentemente Deza tiene presente un matiz de pensamiento de procedencia tomista, pero que seguramente no supone suficientemente destacado en los textos del Aquinate. Luego veremos su acuerdo con Capreolo.

β) *Los motivos de credibilidad se manifiestan a la razón natural como causas incompletas e insuficientes para determinar el asentimiento firme y absoluto propio de la fe.*

Mejor que todo comentario, basta leer atentamente el matizado texto de Deza. Después de lo dicho, vuelve por la racionalidad de la fe, aunque subraya inmediatamente la ineficacia de los motivos de credibilidad puramente naturales, para volver a la causa sobrenatural: "*iuvatur tamen intellectus credentis* ex aliquibus creatis, ut *ex miraculorum signis et ex praedicatorum doctrina et quandocumque etiam ex quibusdam rationibus humanis,* quibus manuducitur homo quasi *quibusdam probabilibus persuasionibus ad intelligendum id quod creditur vere esse credendum.* Verumtamen *ista omnia iuvamenta nequaquam sufficiunt ad causandum praedictam cognitionem rei credibilis,* nec ipsius firmum assensum, sine habitu fidei a Deo infuso. *Quod ex eo evidens est:* quia videntium unum et idem miraculum et audientium eamdem praedicationem etiam a summo... praedicatore, scil. Christo, quidam in eum et his quae ab ipso dicebantur crediderunt, et alii non crediderunt. Quod etiam erga missos a Christo praedicatores et doctores novimus contigisse" [62].

Y pasa otra vez, al terminar el notandum, a asignar a la fe una causa sobrenatural: "*quamobrem fides et eius actus credendi principaliter et per se et directe non ab alio esse potest quam a Deo,* mentem credentis interius movente et ad credendum inclinante *per fidei infusionem*". En apoyo de lo cual cita a San Pablo, Eph. II, 8; Ph. I, 29, y unos fragmentos de San Agustín, De Praedestinatione Sanctorum —Rouët de la Journel, 1979, 1980—, y las palabras de San Pablo, II Cor., III, 5, citadas por San Agustín, a las cuales añade este comentario: "profecto non sumus idonei credere aliquid quasi ex nobismetipsis *quod sine cogitatione non possumus:* sed sufficientia nostra, qua credere incipiamus, ex Deo est".

La posición de Deza, que parte de la más riguosa exigencia objetiva de la sobrenaturalidad de la fe y de la unidad de este don divino, por su sobrenaturalidad de la fe y de la unidad de este don divino, por su contenido y por el modo de su comunicación, *no parece poder aceptar, de hecho al menos, la existencia para el hombre de la llamada actualmente fe natural,* para Deza "fides acquisita" [63]; entendiendo por tal la que procede de una *certeza rigurosa,* en lenguaje actual, *científica.*

---

62. El párrafo que acabamos de transcribir de Deza, aunque no lo cite, depende de Sto. Tomás en los lugares siguientes: *S. Th.,* II, II, q. II, a. 1, ad 1um.; item., q. VI, a. 1, in corp. Deza es, no obstante, más expresivo y explícito.

63. Más tarde hemos de explicar mejor qué entiende por "fides acquisita".
En cuanto a Sto. Tomás, por ejemplo, VAN HOVE, A. —*La doctrine du miracle chez saint Thomas,* París, 1927, p. 253— dice, que Sto. Tomás admite la

Trasladado el problema a la *certeza imperfecta,* de orden puramente natural, en la hipótesis que le fuera negada al hombre la gracia, *Deza no rechaza absolutamente la posibilidad; aunque nada* indica ni *sugiere,* en lo que Deza escribe, que este tipo de certeza natural relativa al origen divino de la revelación haya de intervenir en la génesis de nuestra fe o, al menos, *que por la misma certeza natural haya que explicar la racionalidad de nuestra adhesión.*

La existencia de una fe natural prudente, aunque desprovista de certeza rigurosa, es una hipótesis que Deza no ha tenido en cuenta, si no es como una cuestión peregrina sin gran alcance, fuera del desarrollo normal del tratado de fe; cuestión, además, que Deza no ha creído en momomento alguno necesario tratar.

γ) *La misma doctrina confirmada por argumentos de otros lugares.*

Tendremos oportunidad de volver sobre lo dicho, pues, según el plan trazado, no queremos alejarnos demasiado del esquema del tratado de fe en la obra del propio Deza. Con todo será interesante referirnos aquí a otros textos importantes del autor.

Así, en este mismo artículo, en el notandum sexto, después que nos ha hablado de una certeza imperada al entendimiento por la voluntad —"voluntas intellectui imperat... ad assentiendum", véase p. 147— justifica Deza *porque el entendimiento "iudicat esse bonum iis, quae sunt fidei, assentire,* quamvis eorum evidentiam non habeat", y la razón está —dice— en que "*eorum veritas* —de las cosas de fe— *a veritate prima, quae infallibilis est, derivatur* et auctoritate divina ac revelatione nobis est tradita per Christum primum et praecipuum doctorem et per eius ministros, prophetas et apostolos". *Hay, pues, un doble aspecto de las verdades de fe, que interesa justificar racionalmente: la verdad intrínseca de las mismas, que procede de la Verdad* primera, *y el origen divino de la Revelación* por la que fueron las verdades de fe entregadas a los hombres. *El creyente* —nos dice Deza— *llega a esta certeza por el hábito de la fe.* Y añade a continuación del texto anterior, refiriéndose principalmente a la segunda certeza: "quod autem intellectus in hanc cognitionem deveniat habet praecipue ex habitu fidei, qui, ut praemissum est, habet vim mentem credentis illustrandi et edocendi quod ea, quae fide in Sacra Scriptura et per Ecclesiam proponuntur credenda, *a prima veritate et divina auctoritate sunt tradita*", y, *propuesto este medio positivo* para explicar nuestra certeza de que el contenido de la Revelación viene de la verdad primera, *excluye,* por lo que sigue inmediatamente, como suficiente la prueba

posibilidad de una credibilidad y aun de una fe puramente racional y natural, pero añade que de hecho, según el propio Aquinate, los motivos de credibilidad sólo ejercen un papel prepartorio para la fe.

meramente racional: "*nec ad hoc sufficienter et inconcusse percipiendum et credendum sufficerent quaecumque adminicula exterius homini adhibita*, sive per doctrinam aut praedicationem, sive etiam per miracula in testimonium dicti facta, ut in quarto notabili fuit deductum" —véanse las páginas precedentes en este mismo lugar.

La *distinción entre "percipiendum et credendum"* no parece casual: ¿se refiere el autor al adminículo racional bajo la influencia del hábito de la fe? Si se trata de la credibilidad, sería ésta ciertamente sobrenatural según Deza.

Merece recordemos aquí que Deza y Sto. Tomás distinguen con frecuencia entre la predicación o proposición de la doctrina y los signos o milagros. El contacto que tiene el cristiano con la revelación se realiza de ordinario por la simple predicación de la doctrina cristiana.

Puede, además, verse lo que hemos de decir más tarde sobre el artículo cuarto de esta misma distinción y en la distinción siguiente. Así, por ejemplo, en el artículo cuarto de la distinción XXIII, cuestión II, ad argumenta contra secundam conclusionem, ad primum Scoti, dice Deza: "*quamvis ex puris naturalibus* Deus possit credi verax plus quam omnes creaturas, *non tamen ex puris naturalibus scire potest aut inconcusse credi quod Deus sit a quo articuli sunt revelati*, praesertim ea certitudine quae ex fide a Deo infusa habetur, prout in quinto et secundo notabili deductum fuit", y también en ibidem, ad tertium, *niega que creamos "praecise et principaliter*, ut arguens intelligit, *Deum Trinum et Unum esse a Deo revelatum*, quia Ioannes vel alius apostolus hoc dixit: *immo directe et principaliter* id credimus *ex vi habitus fidei, a prima veritate illi communicata*, per quam mens nostra illustratur ad illud cognoscendum: prout in quinto et sexto notabili satis declaratum est" [64].

---

64. Se encuentra, sin embargo, en Deza alguna frase que puede parecer contradecir las terminantes expresiones anteriores y otras que hemos de aducir luego. Por ejemplo, dice en este lugar: "ad quartum quod est Aureoli... ex ea —de la objeción— non aliud concluditur, qüam quod sine fide infusa potest homo firmiter credere ea quae fidei sunt; sed non probatur quod illa credat ea certitudine ac firmitate quae fidelis credit per habitum fidei et quae necessaria est homini ad salutem".

Más tarde hemos de estudiar algunas frases equívocas de Capreolo y Deza. Concretamente, en este lugar parece que se trata, en el fluir de la discusión, de una concesión hecha al adversario, no de una opinión personal, "dato..., sed non concesso".

Por otra parte, ese "firmiter credere", según el pensar de la época, no pasaría de una mera opinión arbitraria, no sería una verdadera certeza. Véanse lugares semejantes de Deza en el notandum quinto, donde habla de la fe de los herejes, con ocasión de tratar de la discernibilidad de la fe; especialmente al final, donde habla de la "protervia voluntatis —del hereje— quae propriam opinionem qualitercumque defendere vult". Asimismo Sto. Tomás, *Quodl. VI*, a. 6 citado por Capreolo, III S., D. XXIV, Paban-Pègues, p. 316: "ex *proprio arbitrio* potest aliquis assensum suum firmare ad aliquid verum vel *falsum*".

La repercusión de toda esta cuestión en apologética dista mucho de ser despreciable, aunque está fuera de nuestro intento el tratarla.

Veamos, pues, como dejada de lado la "fides acquisita" o natural como medio explicativo en la teología de la fe, pasa Deza a profundizar en la razón íntima de la "fides infusa" en el notandum siguiente, que es una confirmación de lo que acaba de explicarnos en el cuarto.

6. DISCERNIBILIDAD DE LA FE

a) *El objeto formal de la fe es su fundamento*

Para introducir el estudio de la discernibilidad de la fe distingue Deza *dos tipos de propiedades de la "fides theologica"*: las genéricas, "in quantum scilicet est habitus", y las específicas, "ex ratione fidei".

Por las primeras —las propiedades genéricas— Deza asigna a la fe las propiedades comunes a todo hábito —de las cuales nos habló y a donde nos remite[65], en la cuestión precedente—: "ex ratione quidem generis habet fides quod intellectum disponat et habilitet ad hoc quod prompte et faciliter ac delectabiliter credat ea de quibus est fides" —III Sent., D. XXIII, q. II, a. 3, notandum 5.

Por las segundas —las propiedades específicas— es decir, en cuanto "fides theologica est", "habet quod intellectum credentis disponat et *elevet ultra vires naturae suae, ut tendat et suo modo respiciat ad Deum sicut obiectum supernaturale*, secundum scil quod Deo conveniunt aliquam naturalem hominis cognitionem excedentia" —ibidem—. Por tanto la "*formalis ratio obiecti fidei est Deus, qui est veritas prima supernaturaliter movens intellectum credentis*, ex quo habet consequenter quod in nullam aliam rem fides suo actu credendi tendat, nisi secundum quod sub prima et divina veritate cadit" —ibidem.

Nos repite a continuación Deza, casi con las mismas palabras, lo que nos ha dicho en el notandum primero de esta cuestión, sobre la sobrenaturalidad del objeto formal de la fe: asunto —como dijimos— fundamental y del cual hace depender las otras cuestiones y sobre el cual no cabe la menor duda o ambigüedad en el texto de Deza.

b) *Propiedades*

α) *El hábito de fe comunica directamente a la inteligencia del creyente el poder discernir la verdad de los dogmas contenidos en la revelación y el carácter de cosa revelada del mismo contenido.*

---

65. Véase cuestión precedente artículo 3, notandum tercero, p. 102 y siguientes de este trabajo, donde con las mismas palabras expresa Deza las propiedades comunes a todo hábito.

Fundada en la Verdad primera, demuestra la fe la verdad de su objeto material, "omnia de quibus est fides", y por lo mismo: "et *ex hoc ulterius fidei habitus habet* quod intellectum perficit et firmat ad assentiendum illis, quae divina veritate in Scripturis Sacris et doctrina Ecclesiae manifestantur" [66].

Este contacto con la Verdad Primera por el hábito de la fe, según persuasión firme de Deza, *tiene carácter de inmediato en cuanto a su discernibilidad:* nos lo ha dicho en el notandum anterior, al menos indirectamente, al excluir la necesidad del testimonio intermediario; nos lo repite ahora al explicarnos su esencia, sin que asome en modo alguno la necesidad de un medio contingente: "*perficit* denique *fides illustrando intellectum* suo lumine divino, *ex ipsa sua infusione participato,* ad cognoscendum quae vere credenda sunt et fidei consona, et quae non sunt credenda sed refutanda".

β) *La discernibilidad de la fe es infalible.*

Esta "discretio propia est habitus fidei" de la cual se deriva que "non potest subesse falsum".

La infalibilidad de la fe, a pesar de las dificultades de su explicación, queda ahí sentada, de acuerdo con la más pura doctrina tomista [67].

---

66. Nótese la contraposición "et ex hoc ulterius". En corroboración de lo que aquí se dice. véase pp. 153-154 de este trabajo, texto y notas.

67. N. B.: El precisar qué se entiende en general por la "infalible discernibilidad" de la fe, que aquí se menciona, es un problema bastante difícil.

Dejando de lado el recurrir a los autores anteriores a Sto. Tomás, pueden verse los principales textos del Aquinate con relación al asunto en JOYCE, "Recherches de Sc. Relig.", 1916, p. 433 ss. y DE GUIBERT, *Les doublets de S. Thomas,* Beauchesne, 1926, p. 63 ss., autores citados por el P. DE BROGLIE en *Pour une théologie rationnelle de l'acte de foi,* déuxième partie, p. 175, en el scholion IV, "Le pouvoir de discernement de la foi", donde se trata con profundidad y agudeza el problema.

Si hay que entender esta infalibilidad bajo su sola dimensión metafísica, en cuanto la fe, por lo mismo que es fe, no puede ocasionar error, ello es simplificar demasiado el problema y eliminar sus consecuencias psicológicas. Hay que interpretar necesariamente el problema de modo que implique algunas repercusiones psicológicas.

En cuanto a Deza creemos que, según sus textos, queda determinada la discernibilidad de la fe de la siguiente manera:

1) *No se trata de una intuición directa de la verdad de los dogmas,* "habitus fidei non perficit aut disponit intellectum ad intelligendum in quod credit" —en este mismo lugar, notandum cuarto.

2) *El poder de discernimiento versa directamente,* por razón del hábito de fe y de su objeto formal, *sobre la "credibilidad sobrenatural"* de las verdades reveladas, "cognoscitur de eis *quod credenda sunt*" —ibid., notandum cuarto—, "divinae veritati innititur (la fe) tamquam medio et obiecto formali quo omnia de quibus est fides probantur esse vera —ibidem, notandum quinto.

c) *La "discernibilidad" es propiedad exclusiva de la fe infusa, "etiam informis"*

Acaba de hablarnos Deza de la discernibilidad de la fe derivada de su objeto formal, en una palabra, de su sobrenaturalidad. Como se da la pseudo-fe, por ejemplo la fe de los herejes, conviene precisar aquí que esta propiedad de la fe, la discernibilidad, por la que el creyente es capaz de discernir lo que está de acuerdo con la fe y lo que está en desacuerdo, pertenece sólo a la fe infusa.

Refiriéndose, pues, a lo que antecede, escribe Deza en la segunda parte del notandum quinto: "ex quibus inferimus quod *fides acquisita*, aut *quicumque alius firmitatis assensus ex propria aestimatione vel ex quibusvis aliis adminiculis causata*, supplere non potest vicem fidei a Deo infusae, etiam informis: nam non potest se extendere ad perficiendum intellectum hominis quantum ad omnes effectus fidei infusae supra memoratos".

Texto que está de acuerdo con la conclusión tercera de esta misma cuestión, al atribuir a la "fides informis" la propiedad sobrenatural de la discernibilidad.

---

3) *El discernimiento*, "huiuscemodi autem discretio", cuya definición acabamos de dar en esta misma página, *lo refiere Deza al poder de dirección que posee el hábito de fe* por razón de la buena voluntad de creer que hay en el creyente. En otras palabras, el discernimiento versa sobre algo en cuanto es "bueno" y por tanto "obligatorio" creerlo.

Por eso Deza, con relación a este poder de discreción de la fe, sólo nos trae la cita de Sto. Tomás: III Sent., D. XXIII, q. II, a. 3, sub a. 3, ad ultimum, donde el texto tiene una característica especial a la cual se ha concedido ya mucha importancia en otro lugar —véase notandum segundo—; se trata de la influencia de la voluntad: *que la fe no yerre* —nos dice aquí con palabras de Sto. Tomás— "non *est* ex perfecto modo intelligendi, sed magis *ex alio quod est extra intellectum, scil. ex infallibili ratione qiae dirigit voluntatem*".

Para otros lugares de Sto. Tomás, que no cita Deza, sobre lo mismo, véase S. Th., II, II, q. I, a. 3, in corp., y en cuanto a la infalibilidad de la fe derivada del objeto formal: *De Ver.* Q. XIV, a. 8.

4) *No precisa Deza qué clase de índices permiten discernir* si tal proposición es "bueno" y por ende "obligatorio" creerla.

La imperfecta o casi nula explicación de Deza del modo conjunto de actuar de los signos y de la luz sobrenatural para conducirnos a la fe —asentimiento sobre objetio conveniente— que hemos señalado tantas veces, se refleja nuevamente aquí, donde concretamente tratamos de saber "quae... sunt fidei consona, et quae... refutanda".

68. Respecto a la interpretación de la fe de los herejes, como una opinión personal, véase Sто. Tomás en *S. Th.*, II, II, q. V, a. 3, in corp. et ad 1um.; *De Verit.*, q. XIV, a. 10, ad 10um.; item III S., D. XXIII, q. III, a. 3, sub a. 1, in corp., donde nos habla de la fe de los demonios. Sobre este último asunto también en *S. Th.*, II, II, q. V, a. 2, in corp. En estos dos últimos lugares parece claro que Sto. Tomás niega para el hombre la posibilidad de una fe natural *rigurosamente cierta y científica*, si bien la acepta para los demonios. Lugares que no trae Deza.

α) *Se da la fe en los herejes, pero sin las propiedades de la fe sobrenatural* [68].

Crea una dificultad a lo dicho anteriormente sobre las propiedades de la fe, la fe de los herejes. Acepta Deza el hecho, pero niega a esta fe las propiedades de la fe sobrenatural: "nequaquam potest —el hereje— *ea certitudine ac firmitate ita prompte ac delectabiliter ea credere,* quemadmodum fidelis divino lumine per habitum fidei illustratus et divina auctoritate ac probationibus, *a prima veritate derivatis* edoctus" y atribuye dicha fe solamente al mero esfuerzo: "cum enim haereticus —dice— nonnisi *lumine naturali et humanis persuasionibus ac propria aestimatione* illis assentiat, quae vera credit".

β) *Altísimas cualidades de la fe sobrenatural.*

Tal es, en cambio, la fuerza "firmandi et certificandi" del hábito de la fe, derivada de la participación de la divina Verdad, que su asentimiento es más cierto y firme —"certius et firmius"— que el asentimiento que presta el filósofo a sus conclusiones, derivado de los hábitos intelectuales "humanitus acquisitos".

La fe es una enseñanza divina que excede el conocimiento natural "quanto lumen divinum lumen naturalis rationis praecellit": y cita en confirmación unas palabras de Sto. Tomás, Summ. Theol., II. II. q. CLXXI, a. 6, donde afirma el Aquinate: "cognitio addiscentis similitudo quaedam est cognitionis in docente, sicut in rebus naturalibus forma generati quaedam est similitudo formae generantis".

Hay, además, un movimiento de la voluntad hacia el bien, en la propia "fides informis": "*fides, quae est donum gratiae, inclinat hominem ad credendum secundum aliquem affectum boni, etiamsi sit informis*" —Summ. Theol., II. II. q. V, a. 2, ad 2um.— y continúa Deza: "et quaestione sexta, articulo primo, in corpore —del mismo lugar—, cum probaret miraculum per hominis persuasionem non esse causam sufficientem ad his, quae sunt fidei, assentiendum, subiungit: et ideo oportet ponere aliam causam interiorem, quae movet hominem ad assentiendum his, quae sunt fidei": y añade las últimas palabras del "in corpore" con el mismo fin [69].

69. Cita ahí Deza dos lugares de Sto. Tomás, próximos a los últimos citados por nosotros en la nota 68, y añade, además, la cita, S. Th., II, II, q. VI, a. 1, donde se encuentra la célebre frase: "videntium enim unum et idem miraculum et audientium eamdem praedicationem, quidam credunt et quidam non credunt". Evidentemente todo el parágrafo de Deza es un alegato pro "sobrenaturalidad" de la verdadera, aun la *informe,* para contraponerla a cualquier tipo de fe.

No nos habla de los demonios, como Sto. Tomás —véase nota 68—, pero creemos rechaza no ya como sobrenatural, pero aun como conocimiento cierto, la fe de los herejes, por ser debida a razones naturales —p. 157—. Véase

7. LA "FIDES INFUSA" Y LA "FIDES ACQUISITA"

El problema de la diferencia entre ambas puede darse por resuelto a cuenta de lo dicho hasta aquí sobre la teología de la fe en Deza [70]. El texto de Deza, citado en la p. 160, procedente del notandum quinto, equivale a la definición de "fides acquisita" según Deza.

La "*fides acquisita*" corresponde a la "fe natural". La "*fides acquisita*, aut quicumque alius firmitatis assensus, *causada* por motivos puramente humanos, "*ex propria aestimatione vel ex quibusvis aliis adminiculis*", es meramente natural. En cambio, la "fides infusa" es sobrenatural, aun la imperfecta o informe. Creemos, además, que, según el pensamiento de Deza, la "*fides acquisita*" *o natural no puede engendrar una certeza* que sea *plenamente firme*, es decir, *absoluta y al mismo tiempo prudente* [71].

8. LA INCLINACION DEL HABITO DE FE HACIA SU OBJETO ES CONNATURAL

Llegado, pues, al punto neurálgico del problema, busca Deza una explicación de este asentimiento, que no se funda en la evidencia, y la encuentra en el texto del Aquinate: "*habitus fidei*, cum non rationi innitatur, *inclinat per modum naturae*" —III Sent., D. XXIII, q. III, a. 3, sub. a. 2, ad 2um.; Deza, ibid., notandum 5— y cita inmediatamente S. Th., II, II, q. I, a. 4, ad 3um. Según esto el hábito de fe, por su propiedad general y específica, inclina "*per modum naturae*", o sea, da "*connaturalidad*" a un asentimiento que de otra manera no podría explicarse, pues no puede venir de la razón, "cum non rationi innitatur" [72].

Inclinación que compara a la inclinación de las virtudes morales y a la inclinación producida en la inteligencia por el "habitus principiorum": "sicut et habitus moralium virtutum et sicut habitus principiorum" —ibidem—. Y prosigue Deza con palabras de Sto. Tomás —loco citato—: "ita

a este fin el final del notandum quinto, donde dice que la obstinación del hereje en sus errores no es por causa de su certeza: "non est causa quod sic pro certo videat illos —articulos— esse credendos..., sed quia propria voluntate suae opinioni plurimum adhaeret" y añade que aquella se origina de la soberbia, "ex superbia oritur".

70. Véase p. 155 s.

71. Véase nota 69; p. 152. He ahí una definición expresa de "fides infusa" y "fides acquisita" en Deza, *III Sent.*, D. XXIV-XXV, not. 3: "habitus vero fidei est duplex, quidam est humanitus acquisitus, ex auctoritate scil. hominis dicentis; alius est habitus fidei, non humanitus acquisitus, sed a Deo gratis infusus, disponens et perficiens intellectum ad credendum propter auctoritatem divinam illa, quae naturalem hominis cognitionem excedunt".

72. Recuérdese a este fin el expresivo lugar de Sto. Tomás, citado por Deza en el not. 5: III Sent., D. XXIII, q. II, a. 3, sub a. 3, ad 3.

etiam *per habitum fidei inclinatur mens* hominis ad assentiendum his, quae *conveniunt rectae fidei et non aliis*".

Esa manera de referir el asentimiento de fe a una inclinación producida por el hábito, es precisamente lo que ha preparado Deza en la discusión de la cuestión primera de esta distinción y es, a nuestro entender [73], *la razón porque ha introducido la teoría general del hábito como prólogo de la distinción XXIII, estrechando todavía más que Capreolo, uno y otro asunto.*

Ambos autores están de acuerdo —como veremos más tarde— en negar con toda probabilidad la "posibilidad de la fe natural", absolutamente firme y justificada por sí misma y ciertamente, en no disociar el asentimiento de fe del asentimiento al hecho de la revelación; o, lo que es lo mismo, en no distinguir tiempos en el camino hacia la fe [74].

La connaturalidad de la acción del hábito de fe se realiza por la conjunción de su actividad con la del entendimiento y voluntad en la unidad suprema del sujeto.

Vimos en el párrafo precedente, cómo Deza hacía una aplicación de su teoría general del hábito al caso particular de la fe. Continúa ahora el paralelismo al aplicar a la fe su teoría general de la prioridad recíproca de las facultades [75].

En el segundo párrafo del notandum sexto, lleva Deza el problema de la racionalidad de la fe a su última fase; carácter que distingue este notandum, pues en el primer párrafo del mismo insistió en cuestiones debatidas ya en los notandum anteriores.

---

73. Véase pp. 98 y 115 de este trabajo. Concretamente véase una aplicación a la fe, hecha por el propio DEZA: *ibid.*, q. I, a. 4, ad argumenta contra primam conclusionem, ad argumenta tertio loco posita, ad primum.

74. Véase CAPREOLO, III Sent., D. XXIV, a. 3, ad argumenta contra secundam conclusionem.

Como se ha visto y vamos a comprobar todavía mejor al hablar de Capreolo, los dos autores atraen a Sto. Tomás a su posición y no sin fundamento, tanto en la teoría general de virtud, como en los distintos tipos de conocimiento, que el Aquinate define y contrapone al de fe; como, concretamente, en los lugares recientemente citados por Deza y en muchos otros que podríamos añadir. Hay, sin embargo, otros textos que parecen contradecir esta orientación. Por ejemplo, *De Verit.*, q. XIV, a. 10, ad 11um.

Deza y Capreolo se muestran muy sensibles a los textos de Sto. Tomás, que puedan parecer desviarse de la línea de su interpretación. Así, por ejemplo, al terminar el notandum quinto, escribe Deza: "quod autem Sctus. Thomas dicit in hac distinctione, quaestione tertia, articulo tertio, sub articulo secundo, quod assentire eis, quae credenda sunt, potest homo ex ipsa aestimatione sine habitu infuso, debet intelligi de assensu imperfecto... non de perfecto". El texto del Aquinate parace limitar la discernibilidad de la fe a lo negativo, evitar el error; se podría creer, sin embargo, "ex propria aestimatione".

75. Véase texto de Deza, citado en la p. 105, nota 34.

Después de lo dicho, por ejemplo, en el notandum segundo: "determinatur autem —intellectus— per voluntatem, quae eligit assentire uni parti determinatae et praecisae propter aliquid, quod est sufficiens ad movendum voluntatem, non autem ad movendum intellectum" [76]; y en este mismo notandum sexto, con las propias palabras de Sto. Tomás, a las que Deza nos remite; "advertendum tamen quod Sctus. Thomas in praemissis verbis, quae sumuntur ex loco proxime allegato" —III Sent., D. XXIII, q. II, a. 2, sub a. 1, in corp.— *podría parecer que se atribuye a la voluntad el que, por sí misma,* sin participación de la inteligencia, conozca el bien a que se adhiere: "videtur —dice Deza— attribuere (Sctus. Thomas) voluntati quod ipsa videat, i. e. cognoscat, bonum esse his, quae fidei sunt, adhaerere".

Esta doctrina constituiría en su expresión moderna una forma de "irracionalismo o fideismo" en el modo de concebir la fe: pues, como dice muy bien Deza a continuación, "cum tamen voluntatis non sit cognoscere, sed in cognitum ab intellectu tendere".

Para obviar esta seria dificultad —nudo por otra parte del problema de la fe— contra la aparente teoría de Sto. Tomás y propia, *resume Deza una doctrina de Aristóteles en un lenguaje muy personal y original:* "quamobrem —notandum sexto— considerandum est: quod, sicut Philosophus docet primo libro de Anima et secundo et septimo Metaphysic., *motus et operationes sunt suppositorum tamquam agentium et moventium*, formis autem et partibus tribuitur motus vel actio, non tamquam agentibus, sed tamquam principiis quibus agens agit et movet" [77].

No se cita Deza a sí mismo, como ha hecho en otros lugares, pero interesa decir que el texto está tomado literalmente, en su primera parte, del propio texto de Deza: II Sent., D. XXV, q. I, a. 3, not. 1 [78].

---

76. Deza hace suyas, como queda indicado en su lugar, estas palabras de Sto. Tomás en el *De Veritate*, q. XIV, a. 1, in corp., B. 3, b, edición consultada. Véase p. 148, nota 50.

77. La doctrina de este lugar procede de ARISTÓTELES: *De Anima,* l. I, c. V, B. 23. La edición consultada es la de FIRMIN-DIDOT, París, 1927. La distancia entre el texto de Deza y la expresión de Aristóteles es mucha. No hemos encontrado el texto en Capreolo, ni en el lugar correspondiente aqui, ni el l. II, D. XXV. En cuanto a II Metaphysic., se debe fundar la cita en que Aristóteles dice que hay que reducir las causas a un sólo principio. La misma doctrina en general se halla en *VII Metaphysic.*

78. Véase transcrito en la p. 105, nota 34 de este trabajo. El texto en su expresión y en su idea es muy original. No obstante, nos extraña no encontrarlo en Capreolo o en Sto. Tomás.

En cuanto a la doctrina, véase la semejanza entre este texto y lo que dice DE BROGLIE, *o. c.,* vol. II, p. 116, "Priorité mutuel de l'intellect et du vouloir dans le jugement practico-practique". ROUSSELOT, P.: *Les yeux de la foi,* p. 450. Entre el amor y el conocimiento hay una (spéce de circunmincesion", "causalité reciproque". Para completar lo expuesto, véase Apéndice III.

De acuerdo con esto dice Deza, que "*proprie loquendo*", *ni el entendimiento entiende, ni la voluntad ama, sino que es el "supuesto" el que entiende y ama mediante esas facultades,* pues esto se dice por sinécdoque, ya que el sentido es que "intelligens per intellectum proponit et ostendit sibi volenti quod bonum est illi: itaque homo ipse, ut est intelligens, cognoscit quod est sibi bonum et illud sibi ipsi ut volenti ostendit".

Una aplicación análoga hace partiendo de la voluntad.

Prosigue aplicando esta teoría general a la fe interpretando, según ella, las conocidas palabras de Sto. Tomás, que repite: "voluntas determinat intellectum ad assentiendum his, quae fidei sunt, propter aliquam rationem qua videt illis esse adhaerendum". Sto. Tomás —dice— pone aquí la parte por el todo, "*scil. voluntas pro volente*". "Unde talis est processus —prosigue— quod fidelis per habitum fidei infusum permaxime videt seu cognoscit bonum esse his, quae fidei sunt, adhaerere, eo quod a prima veritate, quae est infallibilis, eorum veritas derivetur".

En consecuencia, según Deza, por el "habitus fidei" el creyente ve que es bueno adherirse a las cosas de fe porque proceden de la Verdad primera, y entonces: "ipse fidem habens, motus ratione praedicta et aliis, si quae sunt, determinat in quantum est volens, i. e. per voluntatem, seipsum in quantum est intelligens ad assentiendum his, quae fidei sunt. *Unde, licet voluntas non sit secundum se cognoscens, volens tamen est cognoscens*".

E insistiendo todavía con expresiones equivalentes, nos dice que ésta fue la mente de Sto. Tomás en los anteriores mencionados lugares dudosos, donde parecía atribuir el acto de fe a la voluntad.

Como comentario y colofón a este importantísimo lugar, quisiéramos que el lector tomara nota:

1) *de la persistencia del pensamiento de Deza en explicar la fe "per habitum fidei"*, sin excluir totalmente lo racional, pero recordando muy a menudo su insuficiencia para justificar *debidamente* el hecho de la revelación, pues escribe con relación al mismo: "ad hoc *sufficienter et inconcusse percipiendum* et credendum";

2) *de la no distinción de tiempos entre unos motivos racionales*, previos al asentimiento de fe, *y la fe propiamente tal;* los motivos puramente racionales y el "habitus fidei" operan conjuntamente;

3) *de la insistencia de Deza en atribuir al hábito de fe la percepción por parte del sujeto de la "credibilidad sobrenatural"*, es decir, la conciencia del deber actual y concreto de creer —credenditas—, *no explicable ni por sola la razón*, a causa de su desproporcionalidad con el objeto, ni *por la voluntad,* a causa de su ceguera; posición que apoya con frecuentes recursos a conocidos textos de Sto. Tomás —notandum quinto y sexto;

4) *del esfuerzo hecho por Deza,* en este último párrafo especialmente, *para atribuir el acto de fe a la conjunta actividad del "hábito sobrenatural", del entendimiento y de la voluntad;* el ejercicio de la facultad intelectiva y volitiva pertenece al "supuesto", es personal.

El acto de fe es, pues, un acto existencial en el que juega y se compromete toda la persona.

Esta manera de ver está muy de acuerdo con las ideas actuales y apunta un criterio aceptado por la moderna psicología y metafísica: el hombre no es simplemente un ser pensante.

Es, pues, el acto de fe, implícitamente en Deza, un acto "supremo", "dominante" y "unitivo" en la vida espiritual del sujeto.

Punto de vista que resulta más firme todavía si se tiene en cuenta que *el hombre concreto juega en el acto de fe su último destino,* o lo que es lo mismo, su felicidad definitiva, valorada ésta por el hombre como razón total de su existencia.

En corroboración de lo dicho, véanse los textos de Sto. Tomás, citados en este trabajo, p. 145, nota, y también De Veritate, q. XIV, a. 1, in corp., B, 1, b, edición consultada: "et sic etiam *movemur ad credendum dictis, in quantum repromittitur, si crediderimus, praemium vitae aeternae:* et hoc praemio movetur voluntas ad assentiendum his quae dicuntur, quamvis intellectus non moveatur per aliquid intellectum".

B) LA DOCTRINA DE LA FE EN DEZA EXPUESTA EN LOS ARTICULOS 1 Y 3, SE COMPLETA CON LA DADA EN EL ARTICULO 4, AL RESOLVER LAS OBJECIONES

Hemos ya indicado repetidas veces el intento de los diversos artículos de Deza [79] y su relación con los de Capreolo.

En el artículo cuarto resuelve las objeciones propuestas en el segundo y añade alguna explicación interesantísima, que sirve para completar su pensamiento fundamental expuesto en los notandum.

No es necesario traer aquí la doctrina de la fe de los objetores de Deza en esta cuestión segunda: Durando, Escoto, Aureolo [80], porque es artificiosa la acumulación de objeciones en Deza [81], que responden sólo a una orientación de pensamiento, sin tener en cuenta la filiación rigurosa de los argumentos [82].

---

79. Véanse pp. 52 ss. y 66 ss., etc.

80. Para la teología de la fe en Durando y Escoto, véase A. LANG, *o. c.*, pp. 33 ss. y 76 ss., respectivamente.

81. Véase Apéndice II y también p. 72, nota 67.

82. Para saber en qué lugar preciso se encuentran las objeciones en las obras de sus autores, véase el Apéndice II.

Es suficiente para nuestro objeto saber que Durando y Escoto admiten, al menos como una solución del problema de la certeza y racionalidad de la fe, la teoría de la "fides acquisita".

Por lo que respecta al formulismo de la argumentación, basta la lectura del artículo segundo para entrar en su conocimiento.

Esto, en todo caso, es interesantísimo, porque conduce a una mejor interpretación de Deza.

1. LA FE, VIRTUD TEOLOGICA

a) *La perfección depende del fin*

Los argumentos contra la primera conclusión proceden de Durando [83], de quien los toma literalmente de Capreolo.

La posición de Durando en los argumentos contra la primera conclusión es racionalística. Dice, en efecto, que la fe no tiene categoría de virtud, porque intelectualmente es un acto deficiente. Por otra parte, nada resuelve el que esté informada o no por la caridad, porque ésta en nada contribuye a la perfección de lo intrínseco del acto de fe por ser de otro orden. A lo sumo la caridad puede comunicar a la fe una perfección extrínseca, que es insuficiente.

Deza, en la respuesta, *niega* la premisa, o sea, *que la perfección en la fe tenga que ser de orden puramente intelectual,* "in ultimo perfectionis debitae suo actui... ad conspiciendum obiectum in se" (Durando).

Deza recuerda la distinción fundamental entre virtudes intelectuales y teologales, según nos ha dicho de acuerdo con Sto. Tomás en el notandum primero [84], al cual remite, y añade: "unde non oportet quod fides habeat rationem virtutis ex evidentia et conspicuitate rerum de quibus est fides, quemadmodum virtutes, quae poprie dicuntur a philosophis intellectuales. Et de hoc latius dictum fuit in primo notabili".

Ante la insistencia del arguyente, Deza sienta el principio general: que los seres pueden recibir perfección de las causas extrínsecas, "nam finis et efficientes causae sunt extrinsecae rerum, quibus tamen res suo modo perfici, nemo, etiam mediocriter doctus, negabit". Por tanto, *el conocimiento de la verdad tiene también su perfección "ex eo quod recte ordinatur in ultimum finem et est meritoria ultimi boni"*. Perfección del entendimiento que lleva a cabo la caridad "per modum cuiusdam motionis et imperii".

Esta doctrina es casi una repetición de lo dicho en el notandum tercero [85]; la perfección intelectual no puede desligarse del fin total de la

83. Véase DEZA, *III Sent.*, D. XXIII, q. II, a. 2.
84. Véanse pp. 138-140 de este trabajo.
85. Véase p. 143 ss.

persona. Esta, al menos la creatura, puede recibir perfección "ab extrinseco"[86]. Deza ha abordado la tesis fundamental del racionalismo y del modernismo, la inasimilación de la fe por el sujeto[87].

b) *Aclaración sobre la supuesta analogía entre prudencia y virtudes morales por un lado, y fe y caridad por otro*

En la tercera objeción contra la primera conclusión proceden arguyente y defensor de una supuesta analogía.

Establece Sto. Tomás, citado por Deza —Summ., Theol., I, II, q. LVIII, a. 4 et 5— que pueden darse las virtudes intelectuales sin las morales y, por el contrario, que las morales pueden darse sin algunas virtudes intelectuales; pero no ocurre lo mismo con la prudencia, sin la cual no puede darse ninguna virtud moral: "cuius ratio est quia prudentia est recta ratio agibilium, non autem solum in universali, sed etiam in particulari" —Summ. Theol., l. c., a. 5, in corp.— Sin descender a ulterior explicación, es fácil deducir de ahí, como hace Sto. Tomás, la conexión natural entre las virtudes morales y la prudencia, lo que exige que las primeras no puedan darse sin la segunda.

Niega Durando el paralelismo que pueda existir entre prudencia-virtud moral y fe-caridad[88], para recabar la independencia de la fe con relación a la caridad. Separación en la que funda el negar que la razón de virtud en la fe exija la presencia de la caridad.

Deza le sale al paso afirmando que *la objeción de Durando se halla en un doble falso supuesto: primero,* que la conexión entre las virtudes morales y la prudencia proceda del modo de su origen, "quia utraque ex actibus acquiritur"[89] y no de la intimidad de su propia naturaleza; *segundo,* que hay que considerar estas virtudes como naturales y no como infusas.

En confirmación cita a Sto. Tomás —Summ. Theol., I, II, q. LXV, a. 2, et 3— donde el Aquinate establece no sólo la sobrenaturalidad de las virtudes morales, sino además la mutua dependencia en orden al fin último entre las virtudes morales, la prudencia y la caridad.

---

86. Recuérdese lo que ha escrito Deza con Sto. Tomás en el notandum primero de acuerdo con estos principios —p. 139 de este trabajo—: los hábitos se especifican "non... ex subiectis, sed ex obiectis".

87. En este lugar Capreolo sale en defensa de algunos lugares de Santo Tomás, en las Sentencias, que parecen favorecer la posición de Durando.

88. La prudencia corresponde a cierto tipo de virtud intelectual y la fe participa asimismo del carácter de virtud intelectual.

89. Escribe Durando: "quia utraque —la prudencia y la virtud moral— acquiritur ex actibus, ideo actus utriusque recipit perfectionem ex sibi adiuncto" —contra primam conclusionem, item tertio arguit..., en esta misma distinción, q. II, a. 2.

"Hoc autem falsum est —dice Deza contra Durando—; cum virtutes morales infusae esse non possunt sine prudenta et caritate neque e contra, prout Sctus. Thomas pulchre deducit... —último lugar citado—; et tamen neutrae virtutes acquiruntur ex actibus, sed per infusionem a Deo". Y concluye una vez más con expresiones por las que confirma la doctrina de los notandum primero y tercero: "*unde fides quantum ad rationem virtutis a caritate dependet, quamvis non quantum ad substantiam habitus*".

2. RACIONALIDAD DE LA FE

a) *Creemos que Dios es quien revela las verdades de fe por el mismo hábito de fe infusa*

Las respuestas dadas por Deza en el artículo cuarto a los argumentos de Escoto contra la segunda y la cuarta conclusión, son un complemento de lo expuesto en el notandum cuarto [90] principalmente; comentado por nosotros en este trabajo, p. 149 ss.

Allí sentaba Deza limpiamente que creemos por el hábito de fe y que los "adminicula", "iuvamenta" racionales, de por sí no son suficientes ni siquiera para darnos una certeza racional del hecho de la revelación [91].

En el lugar que ahora estudiamos se plantea formalmente en general la cuestión de *si creemos el hecho de la revelación* —fe infusa— *o de si lo sabemos* —fe adquirida—. No se citan en concreto ninguno de los "adminicula", milagros, predicación, etc., pero se sostiene la tesis de que *por motivos puramente naturales no podemos saber que Dios es quien ha revelado.*

Escoto admitía la posibilidad, al menos, de la "fides acquisita", *y son del mismo*, de acuerdo con su texto, *los argumentos que refuta Deza.*

α) *En ad argumenta contra secundam conclusionem* —III Sentencia, D. XXIII, q. II, a. 4.

En la respuesta al primero, Deza distingue entre la *certeza de la veracidad de Dios* "*ex puris naturalibus*" y la *certeza* por el mismo *motivo* "*quod Deus sit a quo articuli sunt revelati*" [92], admitiendo la primera y rechazando la segunda.

90. Deza nos remite, sin embargo, a sus notandum segundo y quinto —ad argumenta contra secundam conclusionem, ad primum—. Creemos que la diferencia proviene de la manera distinta de concebir el problema. Deza nos da la razón positiva de esta certeza, que descansa en la adhesión de la voluntad —notandum segundo— y su causa, el "habitus fidei" —notandum quinto.

91. Véanse pp. 151 ss. y 154 ss. de este trabajo.

92. Véase el texto de Deza en la p. 157 ss. de este trabajo. Esta distinción corresponde a la idea desarrollada por el P. de Broglie, artículo citado de Gregorianum, sobre la verdadera noción tomista de los "praeambula fidei".

La reserva que hace *no parece dar lugar a creer que Deza admita la posibilidad de la fe natural perfecta,* de acuerdo con lo que dijimos de este mismo texto y del que se halla en ad quartum de este mismo lugar, 157 nota 64 de este trabajo [93].

No tiene importancia en sí misma la segunda objeción en la que Escoto establece un paralelo entre una verdad de conocimiento racional —la geometría— y la obra sobrenatural —la Trinidad—. La tiene, en cambio, por *fundar el arguyente,* como en la objeción anterior, *el hecho de la revelación en un motivo de fe humana y en dar lugar a una respuesta terminante de Deza* [94].

La geometría y cualquier ciencia humana —dice Deza— no excede la luz de la razón natural, como sucede en las cosas de fe, las cuales *aun después de reveladas,* "*excedit lumen naturalis rationis cognoscere et credere quod a Deo revelata sunt.* Ac per hoc non potest ex puris naturalibus OMNIMODA *et* PERFECTA *certitudine credi,* cum talis certitudo non habeatur, nisi praesupposito quod a Deo, cuius veritas est infallibilis, revelata sunt" [95].

No creemos "*praecise et principaliter* —responde Deza a la tercera objeción— *Deum Trinum et Unum esse a Deo revelatum, quia Ioannis vel alius Apostolus hoc dixit; immo directe et principaliter id credimus ex vi habitus fidei*", comunicado por la Verdad primera por la cual "mens nostra illustratur ad illud cognoscendum, prout in quinto et sexto notabili satis declaratum est".

En las soluciones anteriores se ha contentado con rechazar una solución falsa: la evidencia natural del hecho de la revelación o la fe fun-

---

93. También son muy interesantes las palabras de Capreolo correspondientes a este mismo lugar. El argumento de Escoto partía de que la fe infusa no era necesaria para el primero a quien fueron reveladas las verdades de fe, por ejemplo, San Pablo; a lo que responde Capreolo que, aunque Pablo o algún otro *pudiera "ex naturalibus"*, sin el hábito infuso, dar asentimiento a lo dicho por Cristo o a la revelación, con todo *no lo haría "perfecto et discreto assensu"* y "consimili assensui fidei infusae" —III Sent., D. XXIV, q. 1, a. 3, ad argumenta contra secundam conclusionem, ad primum.

94. No pierde de vista Deza en todas estas soluciones el motivo formal de la fe, de que nos ha hablado en el notandum primero. Este motivo no se salva si la "ultima resolutio fidei" recae en un acto de fe humana.

95. Compárese una vez más este texto con el de la objeción anterior y, especialmente, con el notandum cuarto.

Según Deza, *"cognoscere et credere" que algo ha sido revelado por Dios, es inasequible a la razón humana en el orden natural.* El texto parece definitivo contra la posibilidad de la EVIDENCIA NATURAL del hecho de la revelación. Porque, además, exige para creer el contenido de la revelación, que tengamos certeza del hecho, que como tal es naturalmente inasequible: "revelatio est id quod et quo creditur". Contrapone Deza aquí "cognoscere-credere"; en el notandum sexto contrapuso "percipere-credere".

Empleamos la palabra "evidencia" en el sentido riguroso y tradicional.

dada en una certeza de fe humana. En la solución presente nos propone, además, la solución positiva de la cuestión, "un don de Dios": el "habitus fidei" nos hace capaces para creer.

No es increíble —añade— que si hubiere oído a Juan, hubiera creído "fide acquisita", pero "talis eius credulitas non esset aeque firma et perfecta sicut habetur per fidem": pues muchos oyeron a Juan y no creyeron: de lo que se deduce, que *"sine habitu fidei infuso" la predicación de Juan o de otro Apóstol "sufficiens non fuit causare actum credendi firmum et perfectum"*.

β) *En ad argumenta contra quartam conclusionem* —III Sentencia, D. XXIII, q. II, a. 4.

Son muy interesantes las respuestas de Deza a las objeciones contra la cuarta conclusión, que completan las dadas contra la segunda conclusión.

En efecto, es muy parecido el sentido de las dos conclusiones. La segunda conclusión dice: "quod fides theologica sive sit formata sive informis est donum Dei". La cuarta dice: "quod fides est una virtus et unus habitus".

Contra la segunda conclusión se aducía que el asentimiento de fe dependía en último término de un asentimiento de fe adquirida o de fe humana. *Contra la cuarta* se dice que hay una petición de principio, pues afirmo que "creo que algo es revelado por Dios, porque Dios ha revelado que es revelado": a no ser que recurra a la "fides acquisita".

En el primer problema se subraya más directamente *la racionalidad de la fe; en el segundo la unidad del hábito* con repercusión en la racionalidad.

Por eso no es de extrañar que Deza haya podido aportar soluciones a las objeciones contra la segunda conclusión, que Capreolo propone contra las objeciones a la cuarta. De ahí también proviene que los textos de las soluciones, que aquí se dan, sean completivos de lo que se ha dicho en los notandum sobre la certeza y racionalidad de la fe, particularmente en el cuarto y quinto notandum [96].

En la respuesta a la primera objeción —ad primum, dicitur primo— afirma netamente Deza otra vez [97] que *la fe infusa "respicit primam veritatem... sicut id de quo est fides": la "veritas prima"* es por tanto, *causa del asentimiento y objeto de fe;* y nos remite Deza a los dos lugares de Sto. Tomás, citados en ad argumenta contra tertiam conclusionem, ad primum: III Sent., D. XXIV, a. 1, sub a. 1 y Summ. Theol., II. II. q. I, a. 1 [98].

96. El propio Deza nos remite a su notandum quinto, en la solución ad primum.

97. Corresponde al "obiectum formale" y al "obiectum materiale".

98. Capreolo cita esos mismos lugares de Sto. Tomás en el mismo lugar de la distinción XXIV, en el artículo tercero, contra quartam conclusionem.

En cuanto al proceso in infinitum que supone el preguntar con Escoto: "quomodo assentio huic, revelatum est a Deo Deum esse Trinum... quia est revelatum"; responde Deza: "*huic Deus est Trinus et Unus assentio quia est edoctum et revelatum a Deo;* et, *cum ulterius arguens quaerit* quomodo aut per quid assentio huic, quod scil. illud est revelatum a Deo, *dicimus quod per habitum fidei, qui motione et participatione primae veritatis intellectui* DICTAT *ad id credendum et voluntas ad ipsum inclinat affectu quodam ex ipsa motione primae veritatis* causato, prout latius declaratum fuit in quinto notabili". Con estas palabras termina Deza su "dicitur secundo", segundo párrafo de este "ad primum".

Interesa tener presente esa conclusión tan definida y las palabras tan matizadas de Deza, "*intellectui dictat*", en comparación con las correspondientes a este lugar en Capreolo [99], al principio clarísimas y con una

---

ad primum Scoti. Dice así en el primer párrafo, análogo al de Deza: "*fides respicit primam veritatem non solum tamquam medium propter quod* assentit credibilibus, *immo tamquam obiectum de quo est fides*" —id quod et quo creditur.

99. Guarda relación con lo dicho la respuesta de Capreolo —III Sent., D. XXIV, a. 3, ad argumenta contra secundam conclusionem, ad tertium, véase p. 175. A este lugar nos remite el propio Capreolo al final del ad primum... dicitur secundo, que transcribimos a continuación.

He ahí el texto interesante y difícil a la vez de Capreolo —III Sent., D. XXIV, a. 3, ad argumenta contra quartam conclusionem, ad primum, dicitur secundo.

"Dicitur secundo quod ex conclusione nostra non sequitur quod assensus huius articuli, Deus est Trinus et Unus, dependet, ut fiingit arguens, ex infinitis prioribus assensibus. Nec oportet infinita media pertransire, ac hoc quod assentiatur illi articulo.

Et ad rationem in oppositum dicitur, quod per fidem primo et directe assentio huic, Deus revelavit quod Deus est Trinus et Unus, sicut visus primo fertur in lucem (α); et secundario assentio huic Deus est Trinus et Unus, sicut visus secundario fertur in colorem, unico tamen et eodem actu.

Et cum ulterius quaeritur: quomodo assentio huic, Deus revelavit hoc...? Dicitur quod *fides assentit illi propter seipsam et non propter aliquam propositionem, ex cuius assensu causetur assensus istius, Deus revelavit hoc.* Hoc est enim primum credibile: Deus, vel veritas prima, revelavit quidquid continetur in Sacra Scriptura et in doctrina Ecclesiae; nec assensus huis propositionis effective principaliter causatur ex alio assensu praecedente, sed ex Deo interius movente intellectum per habitum fidei ad hunc assensum. Verumtamen ad hunc primum assensum fidei praerequiritur praesentatio huius complexi per locutionem interiorem vel exteriorem, aut per lectionem Sacrae Scripturae, aut per praedicationem. Et hoc satis diffuse dictum est respondendo ad argumenta contra secundam conclusionem, quae tangebat similem difficultatem.

Cum autem dicit: quomodo assentio praecedentibus propositionibus, puta isti: revelatum est a Deo quod Deum esse Unum et Trinum est revelatum...?

(α) La comparación de la luz y el color se halla en Sto. Tomás: III Sent., D. XXIV, q. I, a. 1, qla. 1.

explicación más completa que en Deza, según costumbre, pero que terminan con un párrafo, en apariencia al menos, contradictorio de lo anterior.

En la respuesta a la segunda objeción —ad secundum— niega Deza que mi asentimiento se deba a que yo perciba la relación lógica, que se establece, por el hecho de la Revelación, entre un dogma y el que sea revelado: "*non est sensus* —dice— *quod ipse respectus, quem importat esse revelatum, sit causa per se et directa talis assensus:* sed est sensus quod illi assentio *propter veritatem Dei,* quae hoc revelat[100]. *Unde veritas Dei est id propter quod* directe et per se eiuscemodi propositioni assentio"; y añade: "*non enim esse revelatum est conditio rei creditae, sed ipsius credentis*", expresión que resume a Sto. Tomás, Summ. Theol., II, II, q. I,

---

Dicitur, quod omnibus illis assentio assensu causato ex libero arbitrio vel fide acquisita. Sed tunc negatur consequentia qua infertur, quod fides infusa dependeat effective ex acquisita, quantum ad habitum aut quantum ad suum principalem actum, quod est assentire".

Efectivamente —como puede comprobar el lector— las últimas palabras de Capreolo son desconcertantes, comparadas con la terminante posición de Deza, "intellectui dictat" (β).

¿Se refiere quizás al mero hecho de entrar en contacto con las proposiciones reveladas, sin precisamente referirse a una rigurosa y plena certeza racional del hecho de la revelación?

Así parece, al menos. De una manera semejante a lo que sucede en el cotidiano actuar de la Iglesia, que antes enseña, explica y predica al mundo fiel, que trata de demostrar. Corrobora esta interpretación el párrafo anterior, donde, después de afirmar que el asentimiento dado a la proposición, "Deus revelavit quidquid...", no depende de algún otro asentimiento precedente, sino de Dios "interius novente intellectum per habitum fidei", añade: "verumtamen ad hunc primum assensum fidei *praerequiritur praesentatio huius complexi* per locutionem interiorem vel exteriorem, aut per lectionem Sacrae Scripturae, aut praedicationem". Donde no se menta para nada el carácter probativo de esta primera condición, "praesentatio complexi", ni directa ni indirectamente; pues los hechos externos que se aducen han de interpretarse como meras "tomas de contacto".

En este lugar y en las respuestas a las objeciones contra la segunda conclusión, es donde encontramos los más expresivos textos de Capreolo.

Deza completa aquí y, además, en las respuestas dadas a las objeciones contra la segunda conclusión, la exposición directa del asunto, propuesta en los notandum.

100. Nótese esta expresión de Deza: podemos hablar de "prima veritate —dice— secundum *quod dicit formalem rationem obiecti fidei, quae sumitur ut medium verificandi credibilia*" —III Sent., D. XXIII, q. II, a. 4, ad argumenta contra quartam conclusionem, ad quartum.

(β) ESPENBERGER, J. N. en: *Grund und Gewissheit des übernatürlichen Glaubens in den Hoch-und Spätscholastik,* Paderborn, 1915, pp. 112-114, donde habla de Capreolo, trae esta misma cita nuestra y coincide en nuestra doble apreciación —formulada ya antes de haber consultado a Espenberger—: primera, la claridad del texto de Capreolo en el sentido expuesto; segunda, lo contradictorio del párrafo final.

a. 6, ad 2um., y el propio Capreolo, quien dice en este lugar, que la "revelabilitas" no es la causa del asentimiento.

Si se tratara simplemente de percibir la relación lógica antes mencionada, el problema estaría en el mismo lugar de antes, o sea, deberíamos adquirir previamente la certeza racional de que Dios ha revelado tal dogma. No se debe creer, pues, que esta objeción y su solución sean una de tantas sutilidades.

Es interesante hacer notar la expresión paradójica de Deza: "non enim esse revelatum est conditio rei creditate, sed ipsius credentis". Evidentemente no se trata de interpretarla: ¡Como si el "propio creyente" pudiera ser revelado! Sin embargo, *la expresión parece señalar una operación de Dios, al revelar, en el alma del creyente.* Así se desprende del contexto, pues el asentimiento de fe, según Deza, no puede referirse meramente al "respectus quem importat esse revelatum", sino además y principalmente, a *la atracción ejercida en el sujeto por la Verdad primera para moverlo a aceptar una fórmula revelada, que como tal se manifiesta por el mismo acto.*

Lo mismo, aunque con expresión diferente *parece insinuar Capreolo* —l. III, D. XXIV, a. 3, ad argumenta contra quartam conclusionem, ad argumenta Scoti, ad secundum —lugar correspondiente al de Deza—: "sed potius *prima veritas, quae est terminus illius respectus, movet ad assensum*".

Solución que para la misma objeción de Escoto comparte Cayetano[101] —Commentaria in II, II, q. I. a. 1, ad quartum dubium— quien afirma en este lugar, que "DIVINA REVELATIO EST QUOD CREDITUR", y también "divina revelatio qua coetera creduntur, est credita seipsa", puesto que "proprium fidelium est ut utamur Deo ut revelatore articulorum fidei, ita quod actus fidei inhaereat Deo ut revelanti articulos fidei... Facit ergo *habitus fidei infusae hominem adhaerere Deo ut testificanti...* iuxta illud I Ioan., V: "qui credit in Filium Dei habet testimonium Dei in se".

Lo que parece convenir con la razón dada por el propio Jesucristo de la fe de Pedro en su divinidad —Matth., XVI, 17.

De todo esto se deduce que la teoría del acto de fe que, al explicarlo, lo condiciona a "la percepción concreta de un valor y de una atracción de orden espiritual y moral, que equivale virtualmente a un juicio de credibilidad explícita"[102], no está lejos del pensamiento de Deza.

b) *Las objeciones de Aureolo*

Nada importante contienen las objeciones de Aureolo contra la segunda y cuarta conclusión y las respectivas respuestas de Deza, que no vaya

---

101. La misma idea que formula Cayetano en la célebre expresión aducida, será repetida con insistencia por los grandes teólogos del siglo XVI.

102. DE BROGLIE, *o. c.,* deuxième partie, p. 161.

incluído en las objeciones de Escoto y las correspondientes respuestas de Deza.

Deza termina su artículo cuarto y la misma distinción XXIII con un texto íntegro de Sto. Tomás —III Sent., D. XXIII, q. II, a. 4, sub a. 1, ad 3um.— que no parece responder a ninguna objeción concreta propuesta anteriormente. Hace suyas las conocidas palabras de Sto. Tomás: "fides non est contra rationem; sed supra rationem: et ideo non dicitur abnegare rationem, quasi rationem veram destruens, sed quasi eam captivans in obsequium Christi, ut Apostolus dicit I Cor. X. Et in hoc articulus terminatur".

Parece referirse al asentimiento de fe en general, y no a la compatibilidad con la razón de algún misterio o dogma determinado. Sólo así la cita viene al caso.

c) *La opinión de Capreolo en esta materia*

Merece especialísima atención este artículo tercero de la distinción XXIV de Capreolo, por ser el más apropiado para conocer la mente del autor y su interpretación de Sto. Tomás, precisamente en un punto tan debatido, interpretado por un tomista tan calificado.

Dependiendo Deza de Capreolo, interesa conocer hasta qué punto la doctrina del primero es o no una mera reproducción de la doctrina del segundo.

En términos generales podemos afirmar que *Capreolo tiene algún lugar donde, todavía más explícitamente que Deza, afirma que el creyente por el mismo acto da su asentimiento a la verdad revelada y al hecho de la revelación*. Así, por ejemplo, en III Sent., D. XXIV a. 3, ad argumenta contra secundam conclusionem, ad tertium, dicitur primo[103], escribe: "ex quibus habetur quod *eodem actu fidei intellectus inhaeret primae veritati propter se et articulo fidei propter Deum assentit. Nec oportet necessario formare duas propositiones, quarum una dicat Deus est Trinus et Unus et alia dicat Deus revelavit quod Deus est Trinus et Unus*". Y el ilustrativo texto del mismo lugar: "ad tertium negatur minor et ad probationem dicitur... loquendo de habitu fidei. Nec est imaginandum, sicut arguens imaginatur, quod *sint ibi duo vel tres assensus necessarii: scil. unus* quo assentio isti, Deus est Trinus et Unus; et alius quo assentio isti, Deus hoc revelavit: *et alius* quo assentio isti, Ioannes dicit quod sibi revelatum est. *Immo unico actu assentio quod Deus est Trinus et Unus et quod Deus hoc revelavit*, sicut idem actus est quo credo Deo et credo Deum et credo in Deum.

De la misma manera y todavía más claro, en el mismo lugar, ad tertium: "dicitur secundo quod, *dato quod formentur istae tres propositiones: prima*, Deus est Trinus et Unus; secunda, Deus revelavit quod

103. Véase p. 172 de este trabajo, nota 99.

Deus...; tertia, Ioannes praedicat quod Deus revelavit sibi Deum esse Trinum et Unum: in illo casu dico quod *assensus primae non dependet* effective principaliter *ex assensu tertiae, sed praecise ex habitu fidei* et intellectu et voluntate, licet illa tria propter alia requirantur, sicut et persuasio praedicantis et auditus illius".

Y más lejos, en el mismo artículo tercero, ad argumenta contra quartam conclusionem, ad primum, dicitur secundo; aunque —como dijimos en la página 172 de este trabajo— el lugar tiene algunas dificultades.

Deza, sin olvidar el proceso positivo, hace converger más su argumentación hacia la negación de la fe natural o la insuficiencia PURAMENTE *racional de los motivos de credibilidad.*

d) *Expresiones en Capreolo y Deza que piden interpretación*

Hemos transcrito y comentado, en las pp. 172-173, el texto de Capreolo del que deriva la mayor dificultad contra la propia posición fundamental del autor con relación a la racionalidad de la fe [104]; aunque no se encuentra el equivalente en Deza, quedan, sin embargo, en uno y otro autor expresiones similares entre sí, que requieren nuestra atención, si queremos mantener la interpretación sustentada.

Hemos de volver más tarde sobre la cuestión, al comparar en general ambos autores, pero anticipemos esencialmente el problema.

Las últimas expresiones de Deza en las respuestas a los argumentos contra la segunda conclusión, ad tertium y ad quartum [105], y en otros lugares; *y las de Capreolo,* ibid., ad primum Aureoli, y principalmente en ad argumenta contra tertia conclusionem, ad tertium, así como en ad argumenta contra quartam conclusionem [106]: son ejemplos de lo dicho.

No creemos se haya de explicar lo que dicen estos autores como una contraposición entre la fe natural y la fe sobrenatural, apta para la salvación —crede sicut oportet—, pues sería admitir una flagrante contradicción en el mismo párrafo, *sino que la fe verdadera, con certeza real, es simultáneamente cierta y sobrenatural,* o sea, que el hereje no goza en su "fides acquisita" de la firmeza y certeza interna de que goza el fiel cristiano, quien, por otra parte, ni tiene ni puede tener otra fe que la sobrenatural.

Se deduce de los lugares citados que ni Capreolo ni Deza rechazan toda posibilidad, hipotética al menos, de fe natural o adquirida, que po-

104. Véase p. 175 de este trabajo.

105. "Hoc non esset incredibile, sed talis eius credulitas non esset *aeque firma et perfecta* sicut habetur per fidem" —ad tertium.

"Et ad huius improbationem dicitur, quod ex ea non aliud concluditur, quam quod sine fide infusa *potest homo firmiter credere ea,* quae fidei sunt; *sed non probatur quod illa credat ea certitudine...*" —ad quartum.

106. Texto citado en la p. 172, nota 99.

demos interpretar bajo *dos modalidades distintas*[107]: *la primera,* caracterizada por una adhesión firme y absoluta, aunque imprudente por irracional; el hereje se aferra obstinadamente a su opinión sin considerar debidamente los motivos. Véase libro III. D. XXIII, q. II, a. 4, ad 4um. Aureoli —nota 105— y principalmente ibid., a. 3, notandum 5, donde, hablando de la fe de los herejes, abundan las expresiones: "*fides acquisita aut quicumque alius* FIRMITATIS ASSENSUS *ex propria aestimatione...*", "*propria voluntate*", "*sola protervia suae voluntatis*"; ibid., a. 4, ad argumenta Durandi contra tertiam conclusionem: el hereje "inhaeret *propriae voluntati aut humanae imaginationi*".

La *segunda modalidad* de fe natural, a pesar de que se funda en un motivo insuficiente, *es en cierta manera prudente, aunque sin ir más allá de un "assensus imperfectus"*. Este carácter lo señala Deza en varios lugares simultánea o separadamente con el anterior. Véase libro III, D. XXIII, q. II, a. 4, ad 3um. —nota 105—; ibid., not. 5: "haereticus *nonnisi lumine naturali et humanis persuasionibus... nequaquam potest ea* CERTITUDINE *ac firmitate... credere*". Donde cita repetidamente a Santo Tomás.

Deza no se pronuncia en cuanto al grado de certeza que prudentemente pueda alcanzar este "assensus imperfectus". Menos aún trata de dilucidar si la supuesta certeza equivale, en algún caso, a la por nosotros llamada "certeza moral", ignorada en la época de Deza.

La certeza de la fe del hereje —como se ha indicado repetidas veces— *según persuasión de la época, no pasaba de una mera opinión*, que en su más alto grado correspondería a nuestra "certeza moral". Como, por otra parte, Deza no pretende apoyar en el concepto de "certeza moral" la racionalidad de la fe, se comprende fácilmente que no tuviera en cuenta este tipo de certeza como punto de partida para solución del problema.

El pensamiento de nuestros autores es, pues, *bien definido* por lo que se refiere a la solución que hay que dar al problema apologético; según los mismos no se llega a una *plena certeza del hecho de la revelación por vía puramente natural.*

Y no cabe el subterfugio de que tal problema no se planteó en el sentido moderno. Creemos que se deduce todo lo contrario de los textos citados: si bien la mentalidad teológica vigente lo daba como resuelto por vía sobrenatural.

Esto no significa —y sobre esto se ha de hablar más tarde— que la tesis de Deza, y aun la de Capreolo, implique el prescindir de los argumentos derivados de los datos objetivos que han de fundar nuestra fe. A pesar de ello, Deza no ha precisado nunca en qué consistía el modo de

107. Estas dos modalidades, insuficientes si no concurren, vienen caracterizadas en Deza por dos adverbios, "firmiter" y "discrete". Véase p. 134 ss.

cooperación entre los argumentos apologéticos y el hábito sobrenatural, para conducir las almas al acto de fe.

Una cosa son los "adminicula rationalia" y los "iuvamenta", que de día en día se hacen más necesarios y complejos, a causa de una mayor evolución cultural de la humanidad y del progreso en la interpretación racional del universo, y otra el quererles asignar, por vía dogmática, una función que la teología tomista no les asignó. *¿Por qué Deza y Capreolo, al plantearse formalmente el problema, no han insinuado siquiera la conveniencia de conocer naturalmente que Dios es quien revela?*

3. EL ERROR FORMAL Y MATERIAL EN LA FE. LA FE DE LOS HEREJES. SEMEJANZA DE LA DOCTRINA DE DEZA EN ESTE LUGAR CON LA ESTABLECIDA ANTERIORMENTE

En el notandum quinto nos ha hablado Deza de las propiedades de la fe sobrenatural y de su "discernibilidad" y, por tanto, de la absoluta incompatibilidad entre la fe infusa y la herejía, a partir de la doctrina fundamental del objeto formal, de que habló ya en el notandum primero. En la respuesta a la primera objeción de Durando [108], a quien reprocha una mala inteligencia de las palabras de Sto. Tomás, ratifica Deza claramente la doctrina sentada en los notandum mencionados.

Es posible el error mterial en la fe —dice— en el fiel, sin el error formal. Sólo éste, y no aquél, priva del hábito de la fe.

En cambio, puede creer el hereje algunas verdades de fe sin fundarse en su motivo propio: "unde ratio vera et per se, propter quam haereticus credens quosdam articulos et quosdam discredens habitum fidei non habet est: *quia haereticus nihil eorum, quae fidei sunt, credit propter medium veritatis primae,* cui tamquam formali obiecto et medio fides innititur". Y cita a Sto. Tomás: Summ. Theol., II, II, q. I, a. 1; III Sent., D. XXIV, q. I, a. 1, sub a. 1, in corp.; dos lugares clásicos donde Sto. Tomás trata directamente del objeto material y formal de la fe, sin mentar la fe de los herejes; además, Summ. Theol., II, II, q. V, a. 3, donde se pregunta Sto. Tomás: "utrum qui discredit unum articulum fidei, possit habere fidem de aliis articulis".

Los dos primeros lugares de Sto. Tomás los cita Capreolo en III Sent., D. XXIV, a. 3, ad argumenta contra quartam conclusionem, ad primum Scoti; y el último, ibid., a. 1, en prueba de la tercera conclusión, donde también lo trae Deza.

Con palabras casi idénticas a las de los notandum quinto y sexto y parecidas a las de Sto. Tomás —II, II, q. V, a. 3— afirma que *el medio y regla infalible "credendorum" es: "id quod a prima veritate in Scripturis*

108. Ibid., ad argumenta Durandi contra tertiam conclusionem, ad primum.

sanctis et doctrina Ecclesiae revelatum est". Estableciendo así una norma para el *discernimiento del objeto material de la fe.*

En las respuestas, en este mismo lugar, a las otras objeciones de Durando, repite Deza que el hereje "*non credit* ea, quae fidei credit, *inhaerendo primae veritati tamquam medio infallibili* per quod credit". Y cita, además, el interesantísimo texto de Sto. Tomás —De Veritate, q. XIV, a. 9, ad 4um.— para probar la diferencia entre la fe del fiel y la del hereje, que compara a la fe de los demonios: "undè credere quasi aequivoce dicitur de haeretico et de fideli, quemadmodum Sctus. Thomas dicit de hominibus et de daemonibus"[109].

También niega con Sto. Tomás y Capreolo[110] la paridad entre el objeto formal de la ciencia y el de la fe.

No es necesario insistir más en esta doctrina de Deza, que queda precisa y definida, como en el propio Santo Tomás y Capreolo.

II. — RECAPITULACION

1. EL "HABITUS FIDEI INFUSAE"

En la cuestión II de la distinción XXIII del libro III, se encuentra lo más esencial e importante de la teología de la fe en Deza; algo parecido se podría afirmar de su correspondiente, la D. XXIV de Capreolo.

Omite nuestro autor, en su teología de la fe, al menos directamente, algunas cuestiones; por ejemplo, el objeto material y necesidad de la fe

---

109. El texto que aporta ahí Deza de Sto. Tomás y la objeción correspondiente, es el lugar donde aparece manifiesto que Sto. Tomás admite la posibilidad de la fe natural. Véase VAN HOVE, *La doctrina du miracle chez saint Thomas,* p. 253 ss—. Los demonios creen "coacti evidentia signorum". *¿Significa esto que Deza admitía la "evidentia signorum", al menos para los demonios?* Ibid., ad secundum.

No hemos encontrado en los escritos de Deza el planteamiento positivo del problema. Cabe, sin embargo, que admitiera Deza por la misma razón de Sto. Tomás, la posibilidad y aun la existencia de una fe "científica" en los demonios. Sin embargo, no la atribuye indénticamente al hombre.

La "fides acquisita" en el hombre la entiende Deza, según queda dicho en la p. 176 s. *siempre deficiente en la propia razón de fe* en uno al menos de su doble carácter de firmeza o de prudencia, léase motivación. El hereje "tenet ea quae sunt fidei propria voluntate et iudicio" —ibid., ad secundum.

Deza concibe la fe natural, en ambas suposiciones, como esencialmente distinta de la infusa, "quasi aequivoce dicitur". Sólo la última realiza los caracteres de un asentimiento perfecto a causa de sus leyes y condiciones originales.

110. "Ad tertium patet modo per dicta ad primum, quia scil. non est simile de habitu infuso, qui tollitur per unum actum, et de habitu acquisito" —lugar citado.

—en Sto. Tomás, principalmente en la distinción XXV— por considerarlas con toda probabilidad menos fundamentales o fuera de toda controversia.

Deza acomete el problema de la fe a partir de su "leitmotiv", introducido en la cuestión anterior: *interpretar la fe a base de la noción de hábito.* Las virtudes infusas y en particular la virtud teologal de la fe vienen ligadas a la noción de hábito mediante una relación de naturaleza tan intrínseca como la que se da entre el género y su especie.

Lo primero que puntualiza Deza, al abordar el problema, *es la justificación de la necesidad ontológica del hábito de fe:* exigencia de carácter objetivo *por causa de la sobrenaturalidad del fin* que el hombre está destinado a conseguir. El hábito de la fe nos "posibilita" para la consecución del mencionado fin, porque las *virtudes teologales* perfeccionam al hombre "supernaturaliter", "*habent enim Deum pro obiecto* secundum ea quae humanae rationis cognitionem excedunt" —Apéndice I, p. 278—. Por esta razón las virtudes teológicas se distinguen de las morales o intelectuales, porque la especificación de los hábitos o virtudes "non accipitur ex subiectis, sed *ex obiectis formaliter sumptis*" —Apéndice I, p. 279—. Todo ello inspirándose en Sto. Tomás en la primera cuestión de esta misma distinción y en Summ. Theol., I, II, q. LXII, a. 1-2. Principio este último importantísimo, que no subraya Capreolo: tesis genésica en el asunto, que refuerza Deza más tarde al recordar que los seres pueden recibir perfección de sus causas extrínsecas, *tanto del fin como de la causa eficiente* —Apéndice I, p. 289—. Fin que en la fe se identifica con el objeto formal, "fides... habet idem pro obiecto formali et pro fine" —Apéndice I, p. 293.

Por todo lo dicho se nos manifiesta Deza de una magnífica capacidad de síntesis, al proponer una visión de conjunto y solución del problema profunda, muy una, completa y a la medida de la concepción de la época.

Sea por adoptar, como punto de partida, *la noción genérica* de virtud teológica de los mencionados lugares de Sto. Tomás, sea por presentar el problema a raíz de su *última y formal sobrenaturalidad,* Deza no nos habla hasta más tarde de la Verdad primera como objeto formal de la fe, concepto al que recurre con motivo de tratar a fondo las cuestiones sobre la racionalidad de la fe, principalmente en su artículo cuarto. El problema del asentimiento no está precisamente en el primer plano de la visión de Deza.

Dado el carácter de "don" de las virtudes teológicas y el objeto que las especifica, Deza concluye inmediatamente que *tales virtudes no se realizan bajo las mismas condiciones que las virtudes naturales:* de donde la fe no requiere "ad rationem virtutis" todo lo que requieren las virtudes "intelectuales" "cum sit alterius speciei ac illis".

Apoyado en el mismo principio de especificación, analiza *el doble aspecto de perfección e imperfección que presenta el acto de fe,* distin-

guiendo aquí claramente entre el conocimiento y el asentimiento o adhesión: "unus actus —en el hábito de fe— est cognitio veri, alius actus est assentire vero cognito". El conocimiento es imperfecto en la fe, *pero su perfección y razón de virtud se salva* en el "perfectus assensus", "qui omnimodam habet firmitatem et inhaesionis certitudinem", asentimiento perfecto que tiene por causa a la "summae et primae veritati".

En este momento llega Deza a la encrucijada del problema: asignar una causa psicológica al asentimiento de fe. Para esto, después de recurrir muy acertadamente al texto casi íntegro de Sto. Tomás —Capreolo deja de hacerlo—, De Veritate, q. XIV, a. 1, prefiriéndolo a los paralelos, para una exposición completa de las posibilidades cognoscitivas del entendimiento humano, como punto de partida de su lógica de la fe, *asigna a la voluntad*, entre las demás facultades, *la última decisión en la fe; por ser la voluntad quien da a la misma lo que tiene de perfección, es decir, la certeza*, "certitudo et firmitas assensus fidei non est ex evidentia obiecti aut claritate cognitionis, sed ex imperio et determinatione voluntatis" —Apéndice I, pp. 281-282.

Aunque no valora Deza epistemológicamente, en general, el acto de la voluntad, "quae eligit assentire uni parti determinatae", precisa y subraya, sin embargo, que en la fe la causa del asentimiento *es la voluntad ayudada por el hábito de fe*, que en tanto tiene razón de virtud en cuanto ayuda y dirige a la voluntad a imperar un asentimiento intelectual, absoluto —Apéndice I, p. 281—. Efecto que consigue, sin embargo, "cum rationi innitatur... per modum naturae", es decir, por *connaturalidad*.

Deza, exagerando quizás el signo voluntario del acto de fe, "cum ergo credere sit maxime actus voluntarius", señala además la perfección del mismo en el fin, que es el Bien divino y, por consiguiente, objeto propio de la caridad; de donde la última perfección del acto de fe radica en la caridad.

Este es sustancialmente el pensamiento de Capreolo, aunque no parte como Deza de la doctrina del hábito en forma tan destacada e intencionada, ni la propone tan clara, ni insiste tanto en la firme adhesión suficiente para la certeza, ni le da tanta unidad, ni escoge con tanto acierto algunos de los lugares principales de Sto. Tomás.

No deja de ocasionarle dificultades a Deza el desplazamiento, en parte al menos, de la fe hacia la voluntad: conflicto que, para solventarlo, deriva hacia la interacción del entendimiento y de la voluntad en la unidad del "supuesto", repitiendo un texto propio muy original y que le es especialmente caro: "motus et operationes sunt suppositorum tamquam agentium et moventium, formis autem et partibus tribuitur motus vel actio, non tamquam agentibus, sed tamquam principiis quibus agens agit et movet..." (Apéndice I, p. 288 y Apéndice III).

2. EL OBJETO FORMAL DE LA FE, LA VERDAD PRIMERA

Deza no destaca, didácticamente hablando, la noción de "objeto formal de la fe", como ha destacado su "sobrenaturalidad"; ello no significa que lo omita. Basta para mostrarlo su respuesta al primer argumento de Escoto contra la cuarta conclusión —Apéndice I, p. 292—, donde, uniéndose a Capreolo, cita dos clásicos lugares de Sto. Tomás: III Sent., D. XXIV, a. 1 y Summ. Theol., II, II, q. I, a. 1; asimismo en el notandum quinto escribe —Apéndice I. p. 285—: "fides theologica divinae veritati innititur tamquam medio et obiecto formali quo omnia de quibus est fides probantur esse vera" y así en muchos otros lugares.

No obstante, la preocupación principal de Deza con relación al problema de la fe es más *ontológica y psicológica*, que lógica; por eso subraya con interés la eficiencia física de Dios en el alma del creyente mediante el hábito de fe, en expresiones como la siguiente: "formalis ratio obiecti fidei est Deus, qui est Veritas prima, supernaturaliter movens intellectum credentis" —Apéndice I, p. 285—, donde *parece reducir el objeto formal a una moción eficiente de Dios.* En otro lugar dice, que la fe teológica, por razón específica, eleva la inteligencia del creyente sobre sus fuerzas: "ut tendat et suo modo respiciat ad Deum sicut obiectum supernaturale, secundum scil. quod Deo conveniunt aliqua naturalem hominis cognitionem excedentia" —Apéndice I, p. 285—; *objeto de la fe sobrenatural*, que parece describir, *como un simple objeto de atribución de propiedades.* Creemos que la frase viene proferida bajo la misma preocupación, el hábito de fe en cuanto responde a la necesidad que tiene el hombre de un medio adecuado para alcanzar un objeto superior a sus fuerzas.

3. LA CERTEZA Y LA RACIONALIDAD DE LA FE

A pesar de lo que acabamos de exponer sobre la orientación objetiva y ontológica de la teoría de la fe en Deza radicada en la noción de hábito, el problema de la fe, entonces como ahora, en lo que tiene de arduo, es el enigma de su justificación racional. Problema que deriva muy fácilmente hacia *el problema del conocimiento racional del hecho de la revelación*, cuestión latente en todo tratado de fe.

Deza introduce en esta cuestión segunda su concepto de certeza, que desarrollará plenamente en la distinción siguiente. En cambio encontramos dondequiera el problema de la racionalidad: en el notandum cuarto, lo trata directamente; en el quinto, se le introduce al hablar de la fe de los herejes; en el sexto, al prevenir las objeciones y el mismo asunto priva en todo el artículo cuarto, principalmente a causa de los argumentos de Escoto, quien propugna la validez racional, independiente,

de la "fides acquisita"[111]. Deza parece estar seguro de ofrecernos lo que quizás puede llamarse la solución tomista pura. He ahí sus posiciones más importantes:

1) *Deza con Capreolo establece categóricamente la imposibilidad de la fe natural, "fides acquisita", rigurosa y absolutamente cierta, o lo que es lo mismo, ni Deza ni Capreolo admiten la evidencia —en el rigor del sentido que daban nuestros autores y su época a la palabra— puramente natural de los motivos de credibilidad,* según se desprende de varios lugares de esta cuestión segunda.

Esta posición vendrá corroborada más tarde por la irreductible incompatibilidad que, según nuestros autores, existe entre fe y evidencia no sólo por lo que respecta a las verdades creídas, sino también al hecho de la revelación.

Es interesante recordar que la fe natural sin evidencia estricta no tenía mayor valor, para nuestros teólogos con Sto. Tomás, que una "vehemens opinio".

2) *El asentimiento procedente del hábito de fe versa sobre la verdad revelada y el hecho revelacional,* nos afirma repetidamente Deza —"divina revelatio est quo et quod creditur"—. Creemos —dice— que ha sido revelado por Dios que es Uno y Trino "directe et principaliter" "ex vi habitus fidei" —Apéndice I, p. 290—. Capreolo afirma terminantemente lo mismo, subrayando además explícitamente que esto se raliza por un sólo acto, único actu assentio quod Deus est Trinus et Unus et quod Deus hoc revelavit"[112].

3) *Ahora bien, el asentimiento al hecho de la revelación tiene lugar mediante una evidencia de credibilidad sobrenatural* —"cognoscere, videre, intelligere"— ya que por el hábito de la fe "veritas propositionis *non cognoscitur* quid sit aut quomodo sit et *tamen cognoscitur de eis quod credenda sunt*" —Apéndice I, p. 284—. El motivo por el cual el entendimiento —nos dice Deza en otro lugar— "iudicat esse bonum" adherirse a las cosas de fe, es porque nos han sido reveladas, "quod autem intellectus *in hanc* COGNITIONEM *deveniat habet praecipue ex habitu fidei*" —Apéndice I, p. 287.

En este mismo sentido de "credibilidad sobrenatural" interpreta Deza los célebres lugares de Sto. Tomás, Summa Theol., II, II, q. I, a. 4, ad

111. Esto no significa que Escoto no admitiera la "fides infusa".
112. Véase P. DE BROGLIE, *o. c.,* deuxième partie, p. 3, assertion XXVI: "L'acte de foi chrétienne, étant l'exercice d'une connaissance fondéé sur un témoignage spécial et sensible de Dieu, est un acte par lequel on atteint indivisiblement trois choses, garanties par un même ensemble de signes sensibles: l'intention divine de nous révéler un objet donné, la pensée divine sur cet objet et la vérité même de cet objet."

2um. et 3um.: "lumen fidei *facit videre* ea quae creduntur" —Apéndice I, p. 284.

El hábito de la fe actúa simultáneamente sobre el entendimiento y la voluntad, "*intellectui dictat et voluntas ad ipsum inclinat affectu quodam ex ipsa motione primae veritatis*" —Apéndice I, p. 292. Hemos señalado ya la importancia que concede Deza a la voluntad en el asentimiento de fe y la *personalísima solución* con que previene cualquier tilde de irracionalismo. En la distinción siguiente la voluntad entra todavía más en juego al precisar mejor Deza su *noción de certeza.*

4) *Ni los milagros —mencionados exclusivamente por Deza— ni otros "adminicula" exteriores son causa suficiente, sin el hábito de la fe, para un asentimiento de credibilidad firme y absoluto.* Por los milagros, la predicación y determinadas razones humanas, el hombre, a modo de motivos persuasivos, "quasi manuducitur... ad INTELLIGENDUM id quod creditur *vere esse credendum, verumtamen ista iuvamenta nequaquam sufficiunt ad causandum praedictam* COGNITIONEM *rei credibilis,* nec ipsius firmum assensum" —Apéndice I, p. 284.

5) *Deza —y más todavía Capreolo— reconoce la necesidad del componente evidencial imperfecto en el acto de fe.* Las referencias a motivos humanos son frecuentes, más comedidas en Deza, con más ex abrupto en Capreolo: "iuvatur tamen —escribe Deza— intellectus credentis *ex aliquibus creatis,* ut ex miraculorum signis —no mencionados estos por Capreolo— et ex praedicatorum doctrina et *quandocumque etiam ex quibusdam rationibus humanis*" —Apéndice I, p. 284—, donde es interesante la división tripartita de los "ex aliquibus creatis": razones, milagros, simple exposición.

6) *El reconocimiento por nuestros autores de un elemento de procedencia externa en calidad de concausa en el acto de fe sobrenatural y la presión del adversario en pro de la "fides acquisita" propiamente tal, les conducen a expresiones que pueden parecer atenuantes de la doctrina anteriormente sentada.*

Las expresiones de este género, *turbadoras alguna vez en Capreolo,* no tienen tanta importancia en Deza, aunque no dejan de encontrarse alguna vez en su texto; por ejemplo, en la respuesta a una objeción de Aureolo, admite: "quod *sine fide infusa potest homo firmiter* credere ea quae fidei sunt, sed non probatur..." —Apéndice I, p. 290— y principalmente al tratar de la fe de los herejes.

Sin embargo, en Deza al menos, todas estas expresiones vienen casi siempre y de un modo inmediato contrapuestas a las *propiedades esenciales* de la fe "infusa", cualidades que nunca se dan plenamente en la "acquisita".

Propiedades que Deza, y aun Capreolo, al expresarlas por sus vocablos más representativos, suelen hacerlo mediante los adverbios "discrete"

y "firmiter" aplicados a los verbos "assentire", "credere"; en el primer modo se incluye la motivación, *prudencia del asentimiento;* en el segundo, *la firmeza* del mismo. Algunas veces se recurre a una palabra que los resume "*perfecte* assentire" y, *además,* a las características de prontitud y facilidad que distinguen la fe "infusa de la "acquisita".

7) *Deza no rechaza, pues, la posibilidad absoluta del hábito de fe "humanitus acquisitus"* —Apéndice I, p. 304—, aunque niega categóricamente que puedan atribuírsele las características, *psicológicas siquiera,* de la fe sobrenatural. No son, pues, equiparables según Deza, la "fides infusa" y la eventual "fides acquisita", pues esta última es siempre deficiente o por causa de su firmeza o por causa de su prudencia.

8) *En cuanto al problema de la posible adhesión, por parte del hombre, al hecho de la revelación sólo mediante la imperfecta certeza originada de la "fides acquisita"*; no se lo planteó Deza ni se lo pudo plantear, pues la persuasión de la época, comprendido el propio Sto. Tomás, no concebía el poder atribuir valor suficiente, en materia tan importante como la fe, a un asentimiento que no iba más allá o de una "opinio vehemens" o de una firme, pero arbitraria, determinación —"propia voluntate" o "ex protervia suae voluntatis"— como en el caso de los herejes. —Apéndice I, p. 287.

El hecho de la revelación ha de aparecer al creyente como *evidentemente "credendum"*, aunque esto no se realice sin el hábito de la fe.

9) *Deza supera a Capreolo en la seguridad con que orienta el asunto y en precisión de expresión* [113].

10) *Sin embargo, creemos que uno y otro admiten no sólo un "componente evidencial imperfecto" en el acto de fe, de que hemos hablado ya, sino además o incluído en el mismo, parecen suponer una "toma de contacto humana" con la formal historicidad del hecho de la revelación.*

De ello hay indicios en Deza y creemos que aparece claro en Capreolo cuando, por ejemplo —p. 172 de este trabajo— escribe: "praerequiritur praesentatio huius complexi" para designar el primer contacto del creyente con la revelación y su contenido; esto puede ayudar a interpretar algunas de las *expresiones difíciles* en Capreolo y a ponderar la circunspección de Deza [114].

11) *Por todo lo dicho se patentiza el lado fuerte y el lado débil de la solución dada por Deza y Capreolo al problema de la racionalidad de la fe.*

---

113. Véase en la p. 173 la infortunada expresión de Capreolo "assensu causato ex libero arbitrio vel fide acquisita".

114. Compárense, por ejemplo, las respuestas de ambos a la primera objeción de Escoto contra la cuarta conclusión.

Consiste su lado fuerte en explicar decididamente la génesis ordinaria de la fe sobrenatural por la conjunción de las dos cosas: *las razones objetivas,* que nos invitan a la fe —predicación, milagros, argumentos racionales de conveniencia, etc.—, por una parte, y *el hábito sobrenatural,* por la otra; hábito que nos hace idóneos para percibir como cosa *óptima y razonable* el responder a la invitación de la fe por un asentimiento firme. Asentimiento que versa indivisiblemente sobre la verdad del dogma y sobre el hecho mismo que nos sea revelado por Dios. En esa conjunción, el hábito pesa más que los signos.

Su lado débil se encuentra en que nada dicen estos autores sobre el modo exacto de conjugarse y asociarse la acción de los signos y la acción del "habitus fidei" o, si se quiere, *nada explican sobre la actividad conjunta de la supuesta "fides acquisita" y el don sobrenatural;* sin embargo, esta aclaración ulterior o problema derivado no parece fuera precisamente una preocupación de la época.

En las distinciones XXIV-XXV y en la XXXI-XXXII, donde Deza trata de la fe y visión en este mundo y en el otro, hemos de encontrar muchas aclaraciones y precisiones sobre lo dicho anteriormente.

Capítulo II

FE Y VISION EN ESTE MUNDO [115]
—D. XXIV-XXV— [116]

I. — EN LOS TRES PRIMEROS ARTICULOS

La presente distinción es menos compleja que la anterior por su contenido y, quizás por esto, guarda más unidad. Son sus características diferenciales las interesantes precisiones que hallamos en la misma sobre las relaciones entre fe y evidencia.

Visto lo fundamental de la doctrina de la fe en Deza, que expone en la D. XXIII de su libro III —donde nuestro autor, siguiendo a los Co-

115. El título de la distinción de Deza es: "utrum fides sit de visis".
116. N. B. — *Expondremos en esta distinción, en forma más sintética y simultánea, la doctrina de Deza y su comparación con la de Capreolo, omitiendo la comparación textual sistemática que hacemos, en el Apéndice II, de la distinción anterior.* Creemos que lo hecho en la D. XXIII es más que suficiente para que el lector pueda juzgar por sí mismo, en general, sobre la relación entre Capreolo y Deza; proseguirlo en las otras distinciones seria tedioso.

mentaristas de las Sentencias, centra el asunto— pasamos a estudiar el contenido de la D. XXIV-XXV, dedicada exclusivamente a hacernos ver que en el mismo sujeto "circa idem" no puede darse evidencia y fe.

Esto es lo que aquí sostiene Deza con Capreolo, limitado a la vida terrenal del hombre [117]. El problema guarda íntima relación con la doctrina de la certeza y racionalidad de la fe.

A) LA DISTINCION DE CAPREOLO Y DEZA, SUS CONCLUSIONES —ARTICULO PRIMERO— Y EL ARTICULO SEGUNDO

Las distinciones XXIV-XXV aparecen unidas en Deza, en mayor acuerdo con Sto. Tomás que con el propio Capreolo.

Deza retrasó en una unidad su numeración de las distinciones, pues la segunda cuestión de la distinción XXIII en Deza corresponde a la distinción XXIV en Capreolo; para compensarlo, Deza unió las distinciones XXIV y XXV en una distinción, que corresponde a la XXV de Capreolo.

El enunciado de la distinción es idéntico al de Capreolo, como así mismo el argumento general en pro y el argumento general en contra [118].

Hay, como de ordinario, tres artículos en Capreolo, cuatro artículos en Deza.

---

117. Idéntica doctrina, sobre la irreductible incompatibilidad entre evidencia y fe, encontramos en Deza en I Sent., q. I, a. 3, not. 3, donde claramente contrapone el "assensus voluntarius" de la fe al "scientificus". Ibid., a. 1, conclusio IV.

Es innecesario señalar que esta doctrina es específicamente tomista. Basta recordar en nuestro caso que Capreolo y Deza se ocupan *especialmente* de la misma, haciendo caso omiso de otros artículos de Santo Tomás de la misma D. XXIV.

En este mismo libro, D. XXXI-XXXII, extiende Deza el mismo principio, de acuerdo siempre con Sto. Tomás, a la posibilidad de la fe en la otra vida; véase, por ejemplo, a. 1, concl. II: "actus fidei non remanet nec remanere potest in patria simul cum actu visionis beatificae". La fe no puede darse simultáneamente con ningún género de visión o de claridad en el sujeto. En esto está implícito el que la fe sea necesariamente oscura y libre.

Como se podrá comprobar por las citas de Sto. Tomás y las propias palabras de Deza, el asunto, que se nos presenta con relación a esta vida y a la futura en las D. XXIV-XXV y XXXI-XXXII, se trata interpolando cuestiones de una a otra distinción, a causa de partir de unos mismos principios fundamentales para resolver el problema de la posibilidad de la fe en uno y otro estadio de vida.

118. In oppositum arguitur quod Haebr., undecimo, dicitur: "fides est argumentum nos apparentium". Ergo non est de visis.

a) El artículo primero

He ahí los enunciados de las conclusiones con las respectivas citas de Sto. Tomás, que las fundamentan:

Capreolo	Deza
Conclusio I: "fides non potest esse de visis": S. Th., II, II, q. I, a. 4 et a. 6, in sol. 2i.	Conclusio I: "fides non est de visis ab intellectu fidem habente": D. XXIV, a. 2. sub a. 1: S. Th., II, II, q. I, a. 4.
Conclusio II: "fides non est de scitis": S. Th., II, II, q. I, a. 5.	Conclusio II: "fides non proprie est de scitis ab intellectu fidem habente": III S., D. XXIV, loco proxime allegato, sub a. 2; S. Th., II, II, loco prox. alleg., a. 5; item de Verit., q. XIV, a. 9.
Conclusio III: "fides est certior simpliciter scientia, licet non quoad nos et secundum quid": S. Th., II, II, q. IV, a. 8; III Sent., D. XXIII, q. II, a. 2, qla. 3.	Conclusio III: "fides est certior scientia *certitudine inhaesionis*": III Sent., D. XXIII, q. II, a. 2, sub a. 3; S. Th., II, II, q. IV, a. 8.

Del evidente paralelismo que existe entre las conclusiones se separa Deza en la tercera, para fijar la certeza de la fe en la "certitudo inhaesionis".

Ambos citan los mismos lugares de Sto. Tomás en la tercera conclusión, aunque la redacción de Capreolo está hecha bajo la influencia de Summa Theol., II, II, q. IV, a. 8; Deza, en cambio, depende del lugar citado de las Sentencias, que transcribe en la distinción anterior, q. II, a. 3, notandum 6.

Capreolo considera la certeza en sí misma. Deza, en cuanto es causada por la voluntad.

Deza trae más citas de Sto. Tomás que Capreolo para justificar sus conclusiones: en la conclusio II cita dos lugares paralelos de Sto. Tomás, que omite Capreolo [119].

En resumen: no puede haber fe, en una misma inteligencia, ni "de visis" ni "de scitis". La certeza de fe es superior a la certeza de la ciencia por causa de la firme adhesión voluntaria de aquella a su objeto.

En cuanto a la distinción clásica en el pensamiento de Sto. Tomás y escolástico entre "visa et scita", véase su explicación en las dos citas de

119. Hicimos notar ya en la distinción anterior que Capreolo cita menos que Deza el interesantísimo lugar, *De Veritate,* q. XIV.

Sto. Tomás aportadas por Deza en la conclusio I, y además, Summa Theol., II, II, q. I, a. 5.

Su cita de Haebr., XI no es más que una confirmación escriturística de la doctrina especulativa de ambos autores: la obscuridad de la fe es una consecuencia de su propia noción [120].

b) *El artículo segundo*

Este extenso artículo es también aquí una transcripción íntegra y literal de Capreolo.

B) LA DISTINCION XXIV-XXV Y LOS NOTANDUM DE DEZA

1. LA FE NO ES "DE VISIS" NI "DE SCITIS"

a) *Consta por la revelación, por el argumento metafísico y por la noción del "habitus creditivus"*

Que la fe no sea "de visis" ni "de scitis" lo ha establecido Deza en sus conclusiones I y II, de acuerdo con Sto. Tomás en los conocidos lugares de Smm. Theol., II, II, y del III Sent., D. XXIV, donde se propone el Aquinate determinar el objeto de la fe.

Podemos ahora preguntarnos: ¿qué género de argumentación emplea Deza? A pesar de la dificultad que ofrece sintetizar su exposición a causa de las repeticiones, creemos poder determinar un triple orden de argumentos: el de revelación, el metafísico y el psicológico-metafísico.

α) *Consta por la revelación que la fe "non est de visis" ni "de scitis" y que es un conocimiento imperfecto.*

Para probarlo parte Deza, en su primer notandum, de la definición de fe que da San Pablo en Hebreos, XI, 1: la fe es "argumentum non apparentium" [121], y afirma inmediatamente casi con las propias palabras de Sto. Tomás —Summa Theol., I, II, q. LXVII, a. 3, in corp.—: "quod imperfectio cognitionis est de ratione fidei, ponitur enim in eius definitione" [122].

---

120. Las expresiones de Sto. Tomás que definen el tema se encuentran en los lugares citados, por ejemplo: "ergo non potest de eodem esse fides et scientia; ergo fides et scientia non concurrunt in idem; ut fidei obiectum sit aliquid visum fieri non potest; quae communiter et simpliciter sub fide continentur non sunt scita, cum visa minime sint".

121. "Et sumitur hic —dice Deza— argumentum pro argumenti effectu qui est firma adhaesio alicui vero".

122. La cita de Sto. Tomás, *Sum. Theol.*, I, II, q. LXVII, a. 3, trata de la fe en la otra vida, pues el título del artículo es: "utrum fides maneat post

Esta imperfección forma parte de la esencia del hábito de fe, "unde habitus fidei imperfectus et defectivus est", aunque no como pura privación: "est enim —el hábito de fe— habitus cognitivus imperfectus cognitione, sed perfectus inhaesione, facit enim intellectum credentis his, quae fidei sunt, firmiter adhaerere"[123].

Cita luego a Sto. Tomás en De Veritate, q. XIV, a. 1, ad 5um.[124], cuyas palabras comenta en lo restante del notandum.

El mismo texto, Hebreos, XI, emplea Deza al final del notandum tercero para probar que el objeto de la fe no puede ser conocido claramente por la inteligencia: "quam cito —escribe— aliquid incipit esse visum seu clare apparens intellectui, non potest subesse actui fidei ut obiectum, iuxta definitionem fidei propositam ab Apostolo, haebreorum, undecimo".

Corolario: La imperfección de la fe se explica por la imperfecta participación en nosotros del "lumen fidei", imperfección que no es intrínsecamente atribuíble al objeto.

Se trata en el fondo de explicar en la segunda parte del primer notandum porque la fe, a pesar de ser un don maravilloso de Dios, puede incluir imperfección, según acabamos de decir.

La solución la encuentra Deza en unos textos de Sto. Tomás[125], que escalona, para concluir dando con palabras propias una distinción del Aquinate, que hace suya: que la "imperfectio cognitionis" sea "de ratione fidei —dice— debet intelligi non secundum quod fides dicit lumen divinitus infusum simpliciter, sed secundum quod dicit lumen infusum imperfecte et defectibiliter in nobis receptum".

De modo que esta imperfecta participación del "lumen fidei", que "in ratione habitus fidei implicatur" y del que, por tanto, participa nuestra fe, se aplica, aunque impropiamente, al objeto: "unde..., cum dicitur *veritas prima non visa vel obiectum fidei non visum aut non scitum, denominat veritatem primam seu obiectum fidei denominatione extrinseca*"; imperfección que no está en la cosa misma, sino "in nostro intellectu cuius est actus", de lo que se sigue, además, "quod ratio non visi vel non apparentis non est formalis ratio obiecti fidei ex parte rei, sed ex parte intellectus credentis".

---

hanc vitam". Se hizo ya notar en la p. 187, nota 117, que con frecuencia interpola Deza lo tratado en esta distinción y lo que va a tratar en la distinción XXXI-XXXII.

123. Nótese la insistencia de Deza en la "perfectio inhaesionis" en el acto de fe, que ha subrayado también en la conclusio III. Capreolo a este fin cita a Sto. Tomás, III Sent., D. XXIII, q. II, a. 2, qla. 3.

124. La cita de Sto. Tomás en el texto de Deza, dice: "fides... habet aliquid perfectionis et aliquid imperfectionis...; perfectionis quidem est ipsa firmitas quae pertinet ad assensum, sed imperfectionis est carentia visionis".

125. III Sent., D. XXIII, q. III, a. 2, ad 5um., donde da el fundamento metafísico, y principalmente, *De Veritate,* q. XIV, a. 1, 8.º et ad 8um.

Con esto previene Deza, además, las objeciones de Durando y Aureolo contra la primera conclusión [126]. Al resolverlas en el artículo cuarto insiste en la doctrina que establece aquí introductoria de toda esta distinción.

β) *Incompatibilidad esencial entre fe por un lado, y visión y ciencia por otro, en el mismo sujeto y sobre lo mismo.*

Para probar Deza esta tesis, que corresponde, según él mismo, a la segunda conclusión, "pro declaratione conclusionis secundae", aduce un largo texto de Sto. Tomás, Smm. Theol., I, II, q. LXVII, a. 3, in corp., citado ya en el notandum anterior.

La propia cita constituye el notandum que termina Deza con estas palabras: "haec Sanctus Thomas, et per eamdem rationem impossibile est quod fides et scientia de eodem et secundum idem simul sint in uno subiecto".

La raíz de la incompatibilidad de visión y fe, y de ciencia y fe sobre lo mismo, descansa en el principio sentado por Sto. Tomás, lugar citado, "perfectum et imperfectum non possunt simul esse secundum idem". La imperfección de la fe, como se vio en el notandum anterior, "in sui ratione habet imperfectionem quae est ex parte subiecti...; beatitudo autem de sui ratione habet perfectionem ex parte subiecti... Unde —concluye Deza con el mismo texto de Sto. Tomás— manifestum est, quod impossibile est quod fides maneat simul cum beatitudine et in eodem subiecto".

En otras palabras, la contradicción, según lo expone Sto. Tomás en el mismo lugar, consiste en que, al provenir la imperfección de la fe del sujeto u hombre en que ésta reside y no del medio o del objeto, es contradictorio en sí mismo atribuirle la perfección subjetiva propia de la ciencia o de la beatitudo.

Deza ha extendido a todo tipo de conocimiento claro la argumentación del lugar de Sto. Tomás e incluye, por tanto, la ciencia [127].

Que la opinión de Deza es terminante con relación a este problema, lo hemos de ver en el notandum tercero, donde, entre otras frases no menos claras, escribe: "ex quo sequitur necessario in proposito nostro, quod fides incompossibilis sit scientiae de eodem et secundum idem, implicat enim contradictionem quod de eodem et secundum idem habeat aliquis fidem et scientiam".

De todo esto se sigue que, según Deza y Sto. Tomás, la incompatibilidad entre visión y fe sobre lo mismo —entiéndase visión en forma ge-

126. Algunas de las citas de Sto. Tomás aparecen más tarde en Capreolo al dar las soluciones a los argumentos contra la segunda y tercera conclusión. El notandum no tiene correspondencia directa en Capreolo.

127. Véase nota 125, donde se da la situación originaria del texto tomista.

neral, o sea, por conocimiento claro— tiene carácter de incompatibilidad metafísica.

Esta posición tomista guarda íntima relación con el modo de explicar la libertad y racionalidad de la fe y parece excluir la propia posibilidad de existencia de un motivo racional capaz de determinar *una evidencia racional propiamente dicha*, es decir, una adhesión que se daría al objeto de fe en virtud de un proceso intelectual necesitante.

Eso parece justificar la singular unanimidad de la escuela tomista en sostener esta tesis de nuestos autores, en concreto, contra la opinión de Durando especialmente.

γ) *La noción de "habitus creditivus" excluye la posibilidad de la fe sobre "visa" o "scita"* —argumento gnoseológico-metafísico.

Trata Deza de probar en el notandum tercero la tesis de la distinción XXIV-XXV, particularmente en su determinación por la conclusión II, a base de su concepto de "habitus creditivus". Parte para esto de la misma noción en su significado más general. No aporta citas de Santo Tomás, recuerda simplemente el lugar citado de la Smm. Theol,. I, II, q. LXVII, a. 3.

El notandum parece confeccionado por Deza en forma personal.

"*Habitus creditivus* —nos dice— [128] dupliciter potest accipi: *uno modo* communiter et large pro omni habitu faciente intellectum aliquid credere vel alicui assentire qualitercumque; et isto modo habitus creditivus est quid commune ad habitum scientiae et intellectus et fidei et opinionis. *Alio modo* capitur magis stricte et proprie, prout distinguitur ab habitu scientifico et ab intellectu qui est habitus primorum principiorum; et isto modo habitus creditivus est habitus intellectum disponens ad credendum ea quae non videt, i. (e.), non evidenter cognoscit: et ut sic est quid commune ad fidem et ad opinionem..."

Parece, pues, claro el pensamiento de Deza: por "habitus creditivus", en sentido estricto, entiende Deza el hábito que dispone a creer "ea quae non videt, i. e. non evidenter cognoscit"; en el mismo se incluyen la opi-

---

128. Nótese que Deza personalmente habla con mucha frecuencia del "habitus". Según su mentalidad el hábito es esencial al ejercicio de la facultad en determinadas condiciones. Aun los actos más genéricos del conocer no se podrían dar sin el hábito.

En cuanto al sentido general de la expresión "habitus creditivus", parece convenir con Sto. Tomás: *Sum. Theol.*, II, II, q. I, a. 4, ad 2um.; item, *III Sent.*, D. XXIV, q. I, a. 2, sub a. 1.

nión y la fe[129]. Se excluyen el "intellectus" y la "scientia" tantas veces definidos. Lo evidente y lo inevidente es el criterio de separación.

La opinión es, pues, "habitus creditivus unius partis oppositionis cum formidine alterius". *La fe*, por el contrario, "est habitus creditivus propter auctoritatem dicentis eorum, quae a credente non videntur, absque formidine tamen oppositae partis: est enim fidei indubius et determinativus assensus".

Inmediatamente distingue Deza entre la fe humana o "acquisita" y la fe divina o "infusa": "habitus vero fidei est duplex: quidam est humanitus acquisitus, ex auctoritate scil. hominis dicentis: alius est habitus fidei non humanitus acquisitus, sed a Deo gratis infusus, disponens et perficiens intellectum ad credendum propter auctoritatem divinam illa, quae naturalem hominis cognitionem excedunt".

Y a partir de estas definiciones, como en el notandum anterior, concluye que la imperfección, considerada por parte de la fe, y la perfección, por parte de la ciencia, están en el sujeto y no en el medio, y que, por tanto, no pueden coexistir en el mismo sujeto sobre el mismo objeto. Transcribimos el siguiente párrafo que es muy nítido: "ex supra dictis inferimus, quod tam opinio quam fides acquisita vel infusa habet pro subiecto proprio intellectum non videntem et non evidenter cognoscentem[130] id quod est opinatum vel creditum, cum utriusque imperfectio se teneat ex parte subiecti. *Ex quo sequitur necessario in proposito nostro, quod fides incompossibilis sit scientiae de eodem et secundum idem: implicat enim contradictionem* quod de eodem et secundum idem simul habeat aliquis fidem et scientiam. Nam in eo quod ponitur fides de eo habere, ponitur quod credat id quod non videt aut clare cognoscit: in eo autem quod ponitur simul de illo et secundum idem habere scientiam, ponitur quod credat et quod clare videt et evidenter cognoscit. *Idem enim et secundum idem simul videri clare et non clare videri ab eodem vidente, sunt contradictoria*".

Prosigue Deza diciendo que el que esto afirma —que pueda darse fe y ciencia en el mismo sujeto sobre lo mismo— no tiene verdadera noción de lo que es fe, porque atribuye la "imperfectio et obscuritas cognitionis" de la fe al medio demostrativo.

---

129. He aquí resumiendo en forma esquemática:

Habitus creditivus —stricte et proprie—
- opinio
- fides
  - humanitus acquisitus
  - non humanitus acquisitus

130. Estas dos expresiones parecen referirse: una a la operación perfecta del "intellectus", "visio"; la otra a la operación perfecta de la "ratio", "scientia".

E insiste todavía afirmando que, una vez aparece el conocimiento claro, cesa la fe, con expresiones similares a las del notandum anterior.

Y para confirmarlo liga los argumentos metafísicos con dos citas de la Sagrada Escritura: Haebr., XI y I Cor. XIII [131].

b) *Interesantes precisiones de Deza, en el mismo lugar, sobre fe y evidencia*

Del parágrafo anterior aparece claro que lo evidente y lo inevidente constituye un criterio de separación. Sólo lo no evidente pertenece a la opinión y a la fe.

¿Qué entiende Deza por evidente?

Creemos que da sin vacilación un significado riguroso a la palabra evidencia [132].

Aplicada al conocimiento intelectual, la palabra "evidencia" para Deza es sinónima de visión; "clara intelligere" y "evidenter cognoscere" son expresiones equivalentes. Este conocimiento intelectual puede ser directo o por visión y por raciocinio, y su característica consiste en que determina necesariamente el asentimiento en modo firme y absoluto, sin intervención de opción libre alguna.

Deza, aunque no lo cita directamente, aplica aquí el sentido de la frase de Sto. Tomás —Summa Theologica, II, II, q. I, a. 4: "*illa videri dicuntur quae per se ipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem*", que puede darse por una definición de evidencia. En el mismo sentido desarrollan la misma idea las citas de Sto. Tomás aportadas explícitamente por Deza [133].

Definida indirectamente la inevidencia del conocimiento de fe, parece distinguir en la misma; pues hablando de la fe en general ha empleado la expresión: "quae a credente non videntur" [134]: y para la fe infusa:

---

131. Alusión a Sto. Tomás: *S. Th.*, II, II. q. I, a. 4.

132. He ahi una definición de evidencia, en el mismo sentido, dada por el P. de Broglie: "le mot evident" étant pris ici en son sens propre et classique, pour autant qu'il veut dire *connu par voie de nécessité intellectuelle*". *Pour une théorie rationelle de l'acte de foi*, por el P. DE BROGLIE. Ad usum auditorum, deuxième partie, p. 78.

133. Deza ha traido distintos lugares de Sto. Tomás para confirmar sus asertos: *S. Th.*, I, II, q. LXVII, a. 3, y *III Sent.*, D. XXIII, q. II, a. 2, sub a. 1 y 3, citados en esta distinción, en las conclusiones y en los notandum; *De Veritate*, q. XIV, a. 9, in corp., que cita en el notandum cuarto. Citó, además, en la distinción anterior, q. II, el lugar del III Sent., que acabamos de mencionar, y principalmente *De Veritate*, q. XIV, a. 1, en el notandum segundo, véase p. 147 ss.

134. La expresión "non videntur" parece referirse a la inevidencia en sentido riguroso.

"illa quae naturalem hominis cognitionem excedunt". Esto parece significar que todo conocimiento que no exceda la capacidad de la inteligencia humana y que no es científico, puede ser objeto de fe humana; por ejemplo, el conocimiento de lo contingente por testimonio humano.

En la definición general de fe, transcrita en la página 193, dice que la fe es "indubius et determinativus assensus". Es la primera vez que emplea esta expresión aplicable a la fe humana. Esto podría corresponder a la "opinio vehemens", "opinio firmata rationibus" de Sto. Tomás[135] y ser una propiedad de la "fides acquisita"[136].

2. NOCION COMPARADA DE CERTEZA Y SU APLICACION A LA FE Y CIENCIA

Hemos seguido hasta aquí a Deza en la explicación de las dos primeras conclusiones; en la misma ha incluído en un sólo sistema de argumentación, todo lo referente a la fe sobre "visa" y "scita". Pasaremos ahora a estudiar su tercera conclusión, a la que dedica dos notandum, el quinto y el sexto.

Ha sido una preocupación constante de Deza el hacer ver que la perfección de la fe está en la certeza originada no por la evidencia, sino por la "firmitas inhaesionis ex imperio voluntatis" —véase distinción XXIII, q. II, a. 3, notandum 2, etc.[137].

Creemos, además, que esta preocupación es una característica especial de Deza en su exposición de la doctrina de la fe. Compárese, por ejemplo, la redacción de la tercera conclusión de la presente distinción en Capreolo y Deza.

Tampoco hay que pensar que estos dos notandum sean una mera repetición de lo escrito por Deza, apropiándose a Sto. Tomás, en el notandum segundo de la distinción XXIII, q. II, a. 3. Trata allí Deza de la certeza como elemento esencial de la fe, comparada con otros estados del espíritu en los que puede aquella hallarse o estar ausente. Aquí, en cambio, trata de investigar cuál es la característica común, que se halla en los distintos tipos de certeza, y cuál de estos tipos se realiza en la fe y cuál en la ciencia, sin tratar de dilucidar el problema del componente racional en la certeza de la fe, que trató en el notandum cuarto de la distinción XXIII, cuestión II[138].

135. DE BROGLIE, *o. c.*, 1ère. partie, p. 113 ss. Para las citas tomistas, véase DE BROGLIE, *Tractatus de virtute fidei*, p. 416.

136. Véase p. 162 de este trabajo.

En la D. XXIV-XXV, a. 4. ad 8um. admite Deza la inferioridad de la certeza de fe humana, que califica de opinión, con relación a la certeza de la ciencia "vel dicendum quod Hugo loquitur de fide quae est opinio firmata rationibus humanis, non autem de fide infusa". La frase es de Sto. Tomás, *III Sent.*, D. XXIII, q. II, a. 2, sub a. 3, ad 1um.

137. Véase en este trabajo: pp. 141 ss., 145 ss., donde citamos el notandum quinto de la distinción XXIV-XXV.

138. Véase p. 151 ss.

a) *La certeza consiste "formaliter" en la "firmeza y determinación" de adhesión de la "virtus cognoscitiva", independientemente de la causa*

Deza sostiene esta tesis en su notandum quinto, que introduce con dos definiciones de certeza dadas por Sto. Tomás: "prout tactum fuit ex dictis Scti. Thomae —escribe—, quaestione praecedente..., *certitudo proprie loquendo nihil aliud est quam determinatio firma intellectus ad aliquid*" [139], y añade inmediatamente otra definición que proviene del III Sent., D. XXVI, q. II, a. 4, in corp.: "certitudo proprie dicitur firmitas adhaesionis virtutis cognoscitivae in suum cognoscibile". Definición más especificada que la anterior a fin de distinguirla de la "certeza" o confianza afectiva, que atribuye a la esperanza.

Sigue discurriendo por otros tipos de certeza, así cita y explica la certeza de la predestinación, que es, de acuerdo con Sto. Tomás —De Verit., q. VI, a. 3— una certeza no sólo de presciencia, sino además de orden [140].

Y hace notar "non quod etiam aliis quibusdam rebus nomen certitudinis non sit ex usu loquentium accomodatus".

A modo de conclusión añade, señalando la firmeza como denominador común de toda certeza: "*omnibus tamen nomen certitudinis accomodamus propter eorum determinationem et firmitatem.* Falsum est igitur quod certitudo proprie et formaliter loquendo falsitati opponatur, prout aliqui non satis advertentes opinantur".

α) *Ni la certeza ni aun la "cognitionis certitudo" son propiamente la verdad.*

"Neque enim certitudo est idem quod veritas: non solum certitudo aliis rebus accomodata, sed neque ipsa cognitionis certitudo proprie et formaliter est veritas. Unde non directe opponitur falsitati, sed magis dubitationi [141]... Et confirmatur, quia, si certituto formaliter esset veritas, incertitudo, quae directe opponitur certitudini, idem esset quod falsitas: et per consequens omnia incerta et dubia essent falsa, quod nullus etiam mediocriter doctus umquam diceret."

Y añade inmediatamente a modo de conclusión: "dicendum est igitur quod certitudo cognitionis nec proprie et formaliter est cognitio nec cognitionis veritas, sed firmitas et determinatio ex evidentia cognitionis causata".

---

139. El lugar de Sto. Tomás, que no cita, es D. XXIII, q. II, a. 2, sub a. 3.

140. Deza exige con Sto. Tomás la certeza de presciencia y de orden en la predestinación. Según Deza, la primera es insuficiente: "alias —dice con Sto. Tomás— praedestinatus non differret a non praedestinato ex parte ordinationis divinae". En la certeza de orden: "per electionem Dei ordinantur praedestinati in vitam aeternam".

141. Cita vagamente a Sto. Tomás: *III Sent.*, D. XXVI, q. II, a. 4; el lugar propiamente es ad quintum.

Aunque la certeza así definida —y no propiamente la verdad [142]— en su caso típico viene originada "ex evidentia cognitionis", y cita en confirmación de esto a Sto. Tomás, III Sent., D. XXIII, q. II, a. 2, sub a. 1, y en el mismo lugar, sub a. 3; en los dos lugares, in corpore.

β) *Es muy importante tener presente la causa de la certeza que, además de la "cognitio", puede ser la fe.*

Remite Deza para probarlo a Sto. Tomás, Summa Theol., II, II, q. IV, a. 8; y añade luego: "patet igitur ex... verbis Scti. Thomae, *quod certitudo intellectus non est cognitio aut veritas, sed ex cognitione causatur*". Y por tanto, prosigue Deza, cuando se habla de "certitudo cognitionis" y de "certitudo inhaesionis", el sentido del genitivo empleado es de ablativo, "certituto quae ex cognitione et quae ex inhaesione causatur", o bien de genitivo en esta forma, "certitudo, i. e. firma determinatio, cognitionis vel inhaesionis".

De acuerdo con lo dicho, interpreta a Sto. Tomás en el lugar del III Sent., D. XXIII, q. II, a. 2, sub a. 3, ad 1um., donde afirma el Aquinate: "certitudo scientiae consistit in duobus, scil. in evidentia et firmitate adhaesionis" [143]. Explica a continuación Deza que "debet intelligi aliter et aliter, nam *in evidentia consistit causative, in firmitate vero adhaesionis consistit substantialiter*". ¡Sutil y acertada distinción!, pues el que lea detenidamente a Sto. Tomás en este lugar apreciará su ligera inconsecuencia.

Después de todo esto nos explicamos perfectamente cómo la función causativa de la firmeza de inhesión en la certeza de la fe, la atribuye Deza con Santo Tomás y Capreolo al "habitus fidei".

Con ello se crea un tipo de certeza distinta de las demás, una certeza sobrenatural, en la que radica todo lo arduo del problema de la fe, porque el misterio está en la misma raíz de su asentimiento.

La equivocación de algunos teólogos parece consistir en querer racionalizar demasiado el problema y no asimilar perfectamente lo que significaba para Sto. Tomás y sus intérpretes el "habitus fidei", especialmente en su función causativa de la certeza.

---

142. Cómo se produce esta conciencia de verdad fuera del caso típico, no lo explica aquí Deza. ¿Puede engendrar certeza la "fides acquisita" o fe humana según Deza? La respuesta parece sería afirmativa, si tenemos en cuenta la propiedad atribuída a la fe en general en el notandum tercero, "indubius et determinativus assensus". No obstante, por lo dicho en otros lugares, fuera del conocimiento racional —evidencia, inmediata o mediata— y del hábito de fe, no parece Deza admitir otras causas de certeza verdadera.

143. La continuación del texto de Sto. Tomás es: "certitudo autem fidei consistit in uno tantum, scil. in firmitate adhaesionis".

Este notandum —como se ha visto— es sumamente interesante y el más ilustrativo sobre la certeza de la fe: en ningún lugar ha dado Deza una exposición tan metódica. Viene completado en el artículo cuarto por las respuestas dadas a los argumentos contra la cuarta conclusión, especialmente desde el ad primum hasta el ad tertium. La importancia concedida por Deza al asunto, la unidad que le da en método y concepto y la interpretación de un texto impreciso de Santo Tomás, prueban lo afirmado por nosotros en la página 196, que para Deza *la certeza consiste "formaliter" en la "firmeza y determinación" de adhesión de la "virtus cognoscitiva", independientemente de la causa.*

b) *Se da mayor "certitudo" en la fe que en la ciencia por razón de la causa y del asentimiento*

Explica Deza la tercera conclusión, de un modo directo, en el notandum sexto y final del quinto, después de la larga introducción a que equivale lo principal del notandum quinto. En el fondo no hace en el sexto sino aplicar los principios sentados en el quinto, empleando textos tomistas.

Por parte de la causa es más firme la certeza de la fe que la de la ciencia. Si se consideran la fe y la ciencia *por parte del sujeto:* "scientia certior est fide... cum non excedat —la ciencia— facultatem hominis naturalem". No obstante, "si certitudo capiatur secundum firmitatem assensus, *quam magis directe implicat,* fides certior est scientia, non solum ex parte causae, sed etiam ex parte subiecti". Y termina: "sciens quantum ad duo recedit a dubietate, magis scil. extensive quam credens, sed credens secundum firmitatem adhaesionis magis recedit quam sciens secundum illa duo"[144].

De la lectura del notandum se desprende el interés con que subraya Deza la importancia de la "*firmitas assensus*" en la certeza de la fe; "quam magis directe implicat", intercala Deza. Una prueba más de la verdad de nuestra afirmación puede verse en la p. 196, donde se dice que, según Deza, la certeza consiste principalmente en la firmeza y determinación de la adhesión. Esta posición tan subrayada en distintos lugares por Deza y en la que se destaca notoriamente de Capreolo, le pone en situación de poder aceptar sin dificultades la existencia de un conocimiento libre y virtuoso "dictado" por el hábito de fe, pero desprovisto de evidencia natural.

---

144. Estas palabras de Sto. Tomás, *III Sent.,* D. XXIII, q. II, a. 2, sub a. 3, ad 2um., se explicam por el ad 1um. del mismo lugar, donde dice el Angélico que la certeza de la ciencia "consistit in duobus scil. in evidentia et firmitate adhaesionis"; la de fe, tan sólo "in firmitate adhaesionis".

Los lugares de Sto. Tomás repetidamente citados por Deza en este notandum, son los dos citados por Deza y Capreolo en la conclusión III y, además, el lugar De Veritate, q. XIV, a. 1.

3. EL OBJETO DE LA FE "PER SE" Y EL OBJETO DE LA FE "PER ACCIDENS"

En el notandum cuarto, siguiendo a Sto. Tomás[145], pasa Deza a estudiar, en general, el objeto de fe "per se" y "per accidens" en su razón gnoseológica de asequible e inasequible a la inteligencia humana. "Per se" pertenecen a la fe las verdades que "humanum intellectum simpliciter excedunt et nobis divinitus sunt revelata". "Per accidens", las verdades que "non simpliciter intellectum hominis excedunt..., sed intellectum huius vel illius hominis..." por ejemplo: "Deum esse et Deum esse Unum".

En cuanto cesa esa inevidencia relativa, cesa la fe; inevidencia relativa que puede darse de un hombre respecto a otro o en distintos períodos de la misma vida humana o en esta vida con relación a la otra.

No hay inconveniente en que "aliqui per fidei habitum credant aliqua sequentia vel praecedentia ad fidem, quorum demonstrationem non habent, de quibus tamen periti non fidem. se scientiam habent", y antes había escrito que "fides... quantum in se est: non solum ad ea de quibus simpliciter et per se est fides, inclinat; sed etiam ad omnia, quae illa concomitantur vel sequuntur vel praecedunt".

En una palabra, repite la clásica doctrina tomista sobre el problema. En cuanto al último texto de Deza, que citamos, procedente de Sto. Tomás, III Sent., D. XXIV, a. 2, sub a. 2, in corp., hay que referirlo, en la intención de los autores, a las verdades de carácter filosófico, es decir, a los "praeambula fidei", en modo alguno, a los "adminicula" de la distinción anterior para ayudar a creer que Dios ha revelado.

4. OSCURIDAD DE LA FE

Huelga el tratar separadamente, después de lo dicho, de la oscuridad de la fe. Según nuestros autores, el objeto de la fe ha de ser inevidente y, por la misma y otras razones, tampoco puede darse evidencia racional de credibilidad. De donde se sigue, que la oscuridad es esencial a la fe. Fe y claridad son incompatibles en este mundo.

II. — EN EL ARTICULO CUARTO

En su artículo cuarto nos da Deza, como de ordinario, la solución de las objeciones propuestas en su artículo segundo[146].

145. Este notandum cuarto depende casi a la letra de los dos lugares de Sto. Tomás citados por Deza: *III Sent.*, D. XXIV, a. 2, sub a. 2, in corp., y *De Veritate*, q. XIV, a. 9, in corp.; lugares por otra parte, los más importantes en el Angélico sobre el asunto.

146. El orden de las objeciones es el mismo en Deza que en Capreolo. En la ed. PABAN-PÈGUES, como se ha indicado ya, se dan distintas numeracio-

La formulación de los argumentos es algunas veces bastante difusa, hallándose estos agrupados contra las conclusiones I, II y III respectivamente; todos son de Durando[147], excepto los cuatro primeros contra la conclusión primera, que son de Aureolo.

La objeción se ciñe, más aquí que en otras distinciones, al tema de la conclusión, contra la cual se arguye. Tampoco hay mucha variación de medio de argumentación.

Tiene Deza en sus soluciones, completivas de los notandum, rasgos originales, particularmente en la cuestión de la certeza de la fe. Eso no elimina su dependencia de Capreolo; dependencia y comparación que, dado el caso, subrayaremos y propondremos aquí por ser más visible aquella en este artículo cuarto, paralelo al tercero de Capreolo.

1. "VERITAS PRIMA EST FORMALE OBIECTUM FIDEI... QUOD AUTEM SIT NON VISA AUT NON APPARENS EST CONDITIO NON IPSIUS PRIMAE VERITATIS SECUNDUM SE, SED NOSTRI INTELLECTUS" —DEZA, EN ESTA MISMA DISTINCION A. 4, AD ARGUMENTA AUREOLI CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM (AD PRIMUM)

a) *Insistencia sobre la misma doctrina expuesta en los notandum*

Este lugar resume la posición fundamental de Deza para resolver las objeciones de Aureolo y Durando[148]. Es simplemente una insistencia y desarrollo de la doctrina expuesta en el primero y segundo notandum[149].

He ahí otros textos: "obiectum enim proprium habitus defectivi et privationem implicantis oportet quod defectum et privationem dicat in ratione nominis", porque lo que ocurre al hábito —dice— se atribuye a su objeto —ibidem.

---

nes cuando las objeciones contra la misma concl. cambian de autor. Deza, en cambio, las propone bajo la misma numeración.

147. Las objeciones de Durando proceden de su *Comentario a las Sent.* Las objeciones contra la conclusión I: III Sent., D. XXIV, q. I. Id. contra la concl. II: Prolog., q. I. Id. contra la III: III Sent., D. XXIII, q. VII.

148. El "medio" de argumentación de Aureolo y Durando contra la conclusión I es que la "inevidentia" o "privatio" no pueden ser objeto ni de la fe ni de la inteligencia. Así, por ejemplo, Aureolo en el tertio, dice: "impossibile est quod privatio sit formalis conditio obiecti habitus positivi, qui habitus tendit in rationem positivam. Modo fides est habitus positivus, inevidentia autem est ratio privativa".

"Quinto arguit Durandus: quia formalis ratio obiecti cuiuslibet habitus cognoscitivi non potest esse negativa vel privativa. Sed fides est habitus cognitivus, ratio autem non visi est ratio negativa...."

149. Confróntese con lo dicho en la p. 190, corolario, donde se dice que, según Deza, la imperfección de la fe se explica por la imperfecta participación en nosotros del "lumen fidei".

"Quamvis ratio fidei se teneat ex parte fidem habentis, denominat tamen obiectum fidei denominatione extrinseca in quantum terminat actum fidei" —ibidem, ad sextum, en las respuestas contra Durando.

Algo equivalente dice, en el mismo lugar, en el ad septimum.

b) *Particularidades comparadas de Capreolo y Deza sobre lo mismo*

La solución de objeciones y las correspondientes explicaciones de Capreolo, en su artículo tercero de la distinción XXV, contienen lo esencial de la doctrina de Deza, aunque difiera éste de aquél en la forma y en la orientación de las soluciones.

Emplea Deza un lenguaje propio y *subraya aspectos por los que manifiesta interés a través de su obra*. He ahí en ambos autores algunos casos de estas particularidades:

= En el notandum primero[150] *atribuye Deza la perfección en la fe a la perfecta inhesión y a la firmeza del asentimiento, motivo que no menta Capreolo en las soluciones a las objeciones contra la primera conclusión*. La preocupación de Deza por este motivo es constante[151].

= *He ahí un párrafo de Capreolo, origen común de soluciones con Deza:* "et breviter omnia ista iuvamenta *supponunt unum falsum, scil. quod nos dicamus, quod non visum vel non apparens sit formalis ratio obiecti fidei* ex parte rei creditae, tamquam quod vel per quod creditur, sed hoc non intendit conclusio, ut patet ex eius probatione, sed solum quod est formalis ratio ex parte credentis, qui non accipit obiectum creditum nisi sub tali conditione"[152].

= *Tiene, por otra parte, Capreolo alguna distinción sobre el problema fundamental, que no recoge Deza*. Por ejemplo, en este mismo artículo, ad argumenta contra primam conclusionem, I Ad argumenta Aureoli, ad primum, propone Capreolo la distinción entre: "de formali obiecto vel formali ratione obiecti ex parte rei intellectae..." y "de formali obiecto fidei ex parte intelligentis et credentis". Y añade: "et... dicimus aenigma esse formalem rationem obiecti fidei et non primo modo... sed in secundo, nec est ratio movens vel motiva nec *primo terminativa, sed concomitativa*, ut ita dicamus, conformiter ad alibi dicta: talis ratio non est ratio ad quam nec per quam, sed sub qua obiectum subest actui vel habitui aut potentiae".

La oposición "terminativa" y "concomitativa" place a Capreolo y la utiliza con frecuencia para la solución de estas objeciones[153].

150. El primer notandum, según testimonio del propio Deza, corresponde en gran parte a la primera conclusión.

151. Véanse pp. 196, 198, etc.

152. III S., D. XXV, q. I, a. 3, ad arg. contra primam conclusionem, II Ad argumenta Durandi, ad quartum, que corresponde al "ad 8um." en Deza.

153. Asi, por ejemplo, en el mismo lugar citado, ad primum, en la respuesta contra Durando: "forma vel ratio obiecti potest sumi dupliciter: primo

Existe la equivalencia en Deza, pero no bajo la misma formulación, quien introduce una forma distinta. Así, en este mismo lugar, en el ad septimum, dice que la "ratio... non visi est conditio denominans ipsum obiectum ab extrinseco, scil. a parte subiecti fidei", y algo casi idéntico dice en el ad sextum y en el notandum primero[154].

c) *Las citas de Sto. Tomás en Capreolo y Deza, en este lugar*

La comparación de las mismas, para las conclusiones, se hizo en la pág. 187 y siguiente. La que sigue se refiere a las citas más destacadas, que no son de las más comunes —por ejemplo, III Sent., D. XXIII, q. II, a. 2; obligadas por tanto en ambos autores—, ni de las más particulares, a las que no conceden importancia especial. Sirve la comparación para interpretar la manera peculiar de conducir el asunto en cada autor.

Siente preferencia Deza por el lugar de Summa Theol., I, II, q. LXVII, a. 3, que cita en el notandum primero, confecciona con el mismo el notandum segundo y lo trae, además, en el notandum tercero y en la solución a las objeciones contra la segunda conclusión. Capreolo emplea este lugar en la solución a las objeciones contra la segunda conclusión ad tertium y ad quintum.

El texto del III Sent., D. XXIII, q. III, a. 2, ad 5um., citado por Deza en el notandum primero, de carácter muy genérico con relación al asunto, no es mencionado por Capreolo.

Cita Deza en el notandum primero dos lugares del de Veritate, q. XIV, a. 1, que corresponden, solamente en cuanto al artículo, en Capreolo a ad argumenta contra tertiam conclusionem, ad secundum.

Destacan, en cambio, en esta distinción, las citas de Capreolo del lugar De Veritate, q. XIV, a. 8 y a. 9[155], que trae Deza en prueba de la segunda conclusión, en el notandum cuarto, y en las respuestas a las objeciones contra la segunda conclusión.

También cita Capreolo en ad argumenta contra primam conclusionem II Ad argumenta Durandi, tres veces el III Sent., D. XXIV, q. I, a. 2, citado por Deza en prueba de la primera conclusión, en el notandum cuarto y en las soluciones a los argumentos contra la tercera conclusión.

---

modo pro formali principio movente vel terminante, quod est in obiecto causa et ratio, qua actus potentiae vel habitus tendant in obiectum materiale; secundo modo potest sumi formalis ratio pro conceptu vel definitione obiecti".

154. Véase p. 190.

155. Son particularmente abundantes las referencias de Capreolo a estos lugares del *De Veritate*, en argumenta contra primam conclusionem; id., contra secundam conclusionem.

2. Interesantes problemas planteados por Deza en sus respuestas a los argumentos de Durando, quien defiende: "quod fides... possit simul stare cum scientia in eodem subiecto et respectu eiusdem obiecti"[156]

En el notandum segundo ha explicado Deza con palabras de Sto. Tomás los principios de donde deriva la incompatibilidad entre el conocimiento de fe y el de ciencia en el mismo sujeto sobre lo mismo, de acuerdo con la tesis de la segunda conclusión. Pasa ahora a resolver las objeciones de Durando, que sostienen lo contrario, basándose principalmente en dos motivos: en el hecho de que existen verdades reveladas que pueden ser conocidas racionalmente, y en que no hay contradicción alguna en que el asentimiento pueda provenir conjuntamente de razones ciertas y probables.

En subtancia responde Deza negando, en el primer caso, que a pesar de todo pueda darse fe y ciencia en el mismo sujeto sobre lo mismo: *y afirma en el segundo*, que no se trata del medio por el cual llegamos a la certeza o a la opinión, sino de la propia certeza u opinión sobre lo mismo en el mismo sujeto, y esto no puede acaecer por ser contradictorio.

Fundamenta la solución con lo expuesto en los notandum segundo y tercero, y rechaza la comparación del arguyente entre la luz del sol y de la luna, y la fe y la ciencia: "nam, sicut dictum fuit supra in secundo et tertio notabili, eo ipso quod aliquod obiectum est *clare visum, habet oppositam rationem ad fidei habitum et actum*". Y prosigue: "unde falsum est, quod clarum et obscurum... sint diversi gradus eiusdem perfectionis..." Termina diciendo: "unde respectu evidentiae rei, quam scientia importat, obscuritas fidei privationem dicit".

a) *¿Qué significa la distinción de Deza entre "aliquid tenere ex auctoritate divina et per habitum fidei"?*

En esta misma distinción, artículo segundo, contra secundam conclusionem arguit idem Durandus, leemos: "tertio arguit, quia, ut dicit, satis durum videtur dicere quod fidelis acquirens denuo scientiam quod Deus sit Unus, non teneat ipsum esse Unum quia ipsemet Deus in Sacra Scriptura hoc revelavit".

La respuesta de Deza[157] *a base de la distinción entre "aliquid tenere ex auctoritate divina" y "per habitum fidei", no deja de ser enigmática.* ¿Por qué esta distinción, que implica además la consecuencia —explícita en Deza— que aceptar una verdad por autoridad divina no es absolutamente incompatible con el conocimiento racional claro de la misma y, en

156. Deza, *III Sent.*, D. XXIV-XXV, a. 2, contra secundam conclusionem arguit Durandus... Los argumentos de Durando proceden del Prologus, q. I.

157. Léase integramente la sorprendente respuesta de Deza, en el Apéndice I, D. XXIV-XXV, a. 4, ad arg. Durandi contra 2am. concl., ad 3um.

cambio, lo es el aceptarla por el hábito de fe? ¡Y lo que es peor todavía! Ese conocimiento por autoridad divina no pasaría de ser un conocimiento fundado en un medio probable, porque gracias a esto puede, según Deza, al mismo tiempo darse ciencia sobre el mismo.

Desde luego no hay error o lapsus en la posición de Deza, *al admitir una diferencia esencial entre conocer por autoridad divina y por el hábito de fe,* pues, además, afirma que al cesar el uno puede quedar el otro: "et, quamvis assensus —escribe en el mismo lugar— ex auctoritate divina fuerit primo causatus per habitum fidei, potuit tamen acquisita scientia de eadem conclusione habitus fidei corrumpi, manente assensu ex divina auctoritate simul cum scientia".

Creemos que *la raíz de la diferencia,* según la idea directriz del pensamiento de Deza, *está en que la autoridad divina se refiere al medio demostrativo* [158], *por el contrario el hábito de la fe es un estado del sujeto* [159], y Deza nos ha repetido hasta la saciedad, apoyándose en Sto. Tomás, *Summa Theol.*, I, II, q. LXVII, a. 3, que es imposible que la "cognitio perfecta et imperfecta ex parte medii conveniant in uno medio, sed nihil prohibet quin conveniant in uno obiecto vel in uno subiecto".

Todo esto indica:

1) la parte extremadamente importante concedida por Deza al "habitus fidei" en la estructura de la fe;

2) la importancia tan subrayada por Deza de la "adhesión" en el concepto de certeza, que sólo puede provenir de la "evidentia" o del "habitus fidei"; el "habitus fidei" nos comunica la aptitud subjetiva de adherirnos;

3) que respecto al calificativo de probable, aplicado por Deza al conocimiento "ex auctoritate divina", no parece caber otra interpretación más que, en cualquier caso, la autoridad divina sin el "habitus fidei" se manifestaría por intermedio de un medio humano —motivos de credibilidad— que no puede dar certeza rigurosamente científica o que importe un asentimiento necesario; si así se interpreta, el calificativo "probable" sólo se opone a la noción de conocimiento científico, últimamente dada [160];

4) que el grado de probabilidad conferido al conocimiento que se adquiere "ex auctoritate divina", podría originar un "indubius et determi-

---

158. Véase notandum segundo y este mismo lugar, en este trabajo, p. 191 s.

159. Véase notandum tercero en este trabajo, p. 192, y lo referente al hábito en general. Y principalmente la distinción análoga de Deza, en este mismo lugar, ad quintum: "procedit —dice— ex falsa imaginatione arguentis, qua putat idem esse aliquid cognosci per medium probabile et cognosci per habitum opinativum".

160. "Probabilis" en modo alguno, según parece, equivale a "incertus" sino a "probandus".

nativus assensus", propio de la fe en general, según comentamos en la pág. 193.

5) que esa singular posición de Deza parece confirmar —según se dijo en la p. 189 [161]— que Deza fundaba en última instancia la incompatibilidad del hábito de fe con "visis et scitis" en el texto de San Pablo, ad Haebreos, XI, más que en el argumento metafísico.

b) *El mismo problema en Capreolo y su solución comparada con la de Deza*

Capreolo y Deza están de acuerdo en fundamentar las soluciones a los argumentos contra la segunda conclusión en el lugar repetidamente citado de Sto. Tomás, *Summa Theol.*, I, II, q. LXVII, a. 3: pero lo mismo en Capreolo que en Deza las soluciones ofrecen dificultades, particularmente en el tertio.

En cuanto en el acto de fe "non salvatur ratio sui obiecti" —dice Capreolo en III Sent., D. XXV, q. I, a. 3, ad argumenta contra secundam conclusionem, ad secundum— no hay fe. Y esto ocurre cuando un medio necesario y evidente "tollit formalem rationem obiecti fidei, cum faciat illud enuntiabile, quod concludit, esse apparens et visum" —Ibidem.

En la respuesta ad tertium, Capreolo emplea una distinción semejante a la de Deza, pues admite el conocimiento de Dios Uno "per duplex medium, scil. *auctoritate Dei et per medium demonstrativum*". Sin embargo, el asentimiento es científico, no de fe.

Capreolo no opone, como Deza, el conocimiento de la existencia de Dios por autoridad divina al hábito de fe e intenta explicar así el problema: "quia non omnis assensus causatus ex auctoritate est creditivus, nisi auctoritas illa sit totalis et praecisa causa, vel si aliud medium concurrat cum auctoritate, non tamen tollat formalem rationem fidei, ut dictum est: medium autem necessarium... tollit actum fidei": en prueba de todo ello cita a Santo Tomás, Summa Th., I, II, q. LXVII, a. 3.

Y añade Capreolo en el mismo ad tertium, para terminar ese desconcertante párrafo: "patet quod non omnis assensus causatus per medium probabile est opinativus, cum aliquando importet perfectionem ex parte subiecti, sicut et visio beatifica, et hoc magis explicabitur in sequentibus in hac quaestione et in aliis, qua non est opus unius diei, ut patebit". En conclusión, no se manifiesta tan definido Capreolo como Deza, pues parece incluso aceptar una mitigación de la tesis fundamental.

Por lo que respecta al último párrafo, que citamos, *creemos que la única exégesis posible es interpretar la aportación del ejemplo de la "visio beatífica" exclusivamente como tipo de perfección subjetiva.* Huelga de-

161. Algo parecido creemos podría decirse de San Agustín, el Maestro de las Sentencias, Santo Tomás y Capreolo.

cir que no hemos encontrado directamente en Capreolo, en lo que sigue, la mejor explicación que promete [162].

Hay un texto de Deza en el "ad quintum" —citado por nosotros en la pág. 204, nota 159— que el propio autor refiere al "ad tertium" y cuya explicación completa en el "ad sextum", donde escribe: "non enim est necessarium quod omnis intellectus assensus procedat ex habitu". Por tanto, el "habitus opinativus", el "habitus fidei" y el hábito en general determinan un aumento de posibilidades en el sujeto; acrecentamiento sujetivo independiente de lo que pueda realizar, aun dentro del mismo orden específico, por actos que no dependen del hábito.

Esto, que, si se quiere, *no es más que la doctrina general,* lo subraya mejor Deza que Capreolo, y sólo así creemos se puede explicar su distinción entre creer "ex auctoritate divina" y por el "habitus fidei".

En cuanto a algún lugar dudoso de Sto. Tomás en el Comentario a las Sentencias, lo interpretan Deza y Capreolo por la Summa theologica y el De Veritate [163], lugares citados.

3. DEZA ADMITE FORMALMENTE AQUI, CON RELACION A LA CERTEZA, CONSECUENCIAS DIFICILES DE EXPLICAR, DERIVADAS LOGICAMENTE DE LA RAZON FORMAL DE LA MISMA, ESTABLECIDA EN EL NOTANDUM QUINTO. EXISTEN EN ESTO MANIFIESTAS DISCREPANCIAS CON CAPREOLO

Las respuestas a las objeciones contra la tercera conclusión [164] dan a Capreolo y Deza la oportunidad de completar sus ideas e insistir en ellas,

---

162. Sobre el modo de concurrir como "medio" de conocimiento la autoridad divina y el medio necesario, he ahí lo que dice Capreolo: "verumtamen advertendum, quod in assensu tali causato ex concursu divinae auctoritatis et medii necessarii sunt duo, scil. firmitas adhaesionis et evidentia complexi cui assentitur. Et ad primum horum directe agit causa assensus creditivi, quia movet intellectum mediante voluntate ad assentiendum, non autem ad secundum".

Esta parece ser la explicación que correspondería a Deza en su concepto de "auctoritas divina" en oposición al hábito de fe, pero no puede decirse lo mismo de Capreolo, quien no precisa esa diferencia.

Si suponemos que Capreolo no opone tan radicalmente el asentimiento dado por fe al dado por un "medio necesario", la intervención del hábito de fe, en la concurrencia de ambos, supondría simplemente un refuerzo a la adhesión, sin ser propiamente un acto de fe, pues un tal acto sólo puede darse sobre objeto "non visum".

163. Como dato curioso señalaremos que la expresión "doctrina communis" tanto Durando, como Capreolo y Deza, la entienden de Sto. Tomás —véase a. 2, contra secundam conclusionem, quinto y su correspondiente respuesta en el a. 4, ad argumenta Durandi contra secundam conclusionem, ad quintum, en Deza.

164. Compárese el enunciado de una y otra en Capreolo y Deza, véase p. 188. Deza señala la "certitudo inhaesionis".

sobre la certeza en general y la certeza de fe en particular. Deza atrae también a ese problema su "ad sextum", en las respuestas a las objeciones contra la segunda conclusión.

Deza ha tratado expresamente la noción de certeza en forma muy completa en el notandum quinto de esta distinción [165], *donde,* consecuente consigo mismo, *establecía la razón formal de la misma en la firmeza de adhesión.* De donde concluía —véase p. 196 de este trabajo— que la certeza "non directe opponitur falsitati". En esto se separa atrevidamente de Capreolo.

Vamos a recoger los textos de Deza, confirmativos de la doctrina expuesta por él mismo en el notandum quinto. y a subrayar sus diferencias con Capreolo.

a) *Se puede asentir "certitudinaliter" a una conclusión necesaria "per medium contingens"*

En la solución "ad sextum" contra la segunda conclusión, desvía Deza la objeción de su intento, que era demostrar que podía darse en el mismo sujeto opinión y ciencia, y escribe: "quod autem arguens exemplificando dicit quod assentire conclusioni necessariae per medium contingens, quod aestimatur esse necessarium, est opinari: falsum et, quamvis sit cognoscere per medium probabile...", porque quien "assentit conclusioni necessariae per medium contingens, quod aestimatur necessarium, non assentit cum formidine de opposito; immo, absque ulla formidine et dubitatione certitudinaliter assentit"; y añade: y, si se nos pregunta, con qué hábito, "dicimus quod nullo, ex sola actuali falsa imaginatione".

Capreolo, lo mismo que Deza, admite "quod de ratione opinionis, est formido", pero se abstiene de atribuir capacidad de engendrar certeza al "medium contingens, quod aestimatur necesarium".

b) *La certeza consiste, según Deza, en la inhesión y puede darse de objeto falso. En la certeza de fe esta inhesión procede del "habitus fidei". Capreolo se muestra más objetivista: afirma lo contrario de la primera proposición y subraya menos intensamente la segunda*

En la primera objeción de Durando contra la tercera conclusión, se dice que "firmitas inhaesionis improprie dicitur certitudo. Certitudo enim non stat cum falsitate; firmitas autem adhaesionis quandoque est in falsis..."

A lo que responde Deza: "ad primum dicitur quod assumptum est falsum. Et ad eius probationem negatur minor. *Immo certitudo stare potest cum falsitate. Certituto namque non est proprie et formaliter veritas*

165. Véase p. 196 de este trabajo; id., p. 146, para la distinción XXIII, q. II.

neque etiam cognitio veritatis, sed firma determinatio intellectus ad aliquid. Et de hoc dictum est latius in quarto notabili" [166].

He ahí la respuesta de Capreolo a la misma objeción: "ad primum... dicitur quod *non omnis firmitas adhaesionis proprie dicitur certitudo, sicut argumentum bene probat; sed illa firmitas, quae est de firmo et stabili tamquam de obiecto*, potest dici certituto, *solum autem verum potest esse firmum et stabile*, non autem falsum".

En cuanto al asentimiento de los herejes, ejemplo propuesto por el arguyente, "ideo firmus assensus haereticorum... non potest dici proprie certitudo", nos dice explícitamente Capreolo.

Deza no menta este ejemplo, pero su posición respeto al problema, en general, es terminante, para concluir lógicamente que el hereje puede estar cierto de sus afirmaciones.

En cambio, es parecer firme de Capreolo, que esta certeza no puede darse en el hereje, ni por parte del "objeto, que es falso, ni por parte del medio "propter quod assentitur". No ocurre así en la fe, cierta por su objeto, cierta por la causa del asentimiento, la Verdad primera. Y prosigue Capreolo diciendo que la firmeza de adhesión del entendimiento sólo puede darse "ad suum cognoscibile, hoc autem non est nisi verum, quia falsum non est cognoscibile". Cita a Sto. Tomás: III Sent., D. XXVI, q. II, a. 4, in corp. [167] y añade al final Capreolo: "et ista responsio est melior alia".

La comparación de las expresiones de nuestros autores sitúa el problema en su punto culminante. *Capreolo* no se aparta del punto de vista objetivo, al referirse a la noción de certeza y trae la cita de Sto. Tomás, donde, en modo análogo a lo que se dice para el conocimiento natural, se justifica por el fin la verdad del conocimento sobrenatural.

Deza, en cambio, no abandona su punto de vista subjetivo que hace consistir la esencia de la certeza en la sola adhesión, haciendo caso omiso de la causa, legítima o ilegítima, que puede conducir a la misma, sin que esto suponga que dé a todas las causas el mismo valor. Trae en el notandum quinto la misma cita de Sto. Tomás, que trae Capreolo, de donde toma la definición de certeza, sin ulteriores aplicaciones.

III. — RECAPITULACION

1. CORRELACION ENTRE HABITO DE FE Y OBJETO INEVIDENTE

La tesis que propone Deza en esta distinción sienta *la esencial incompatibilidad entre fe y conocimiento intelectual perfecto:* "idem enim et

166. Es un error: Deza se cita mal a sí mismo, no se trata del quarto notabile, sino del quinto.

167. En la redacción de la respuesta depende Capreolo algunas veces literalmente de Sto. Tomás. En este lugar habla Sto. Tomás de la certeza de la esperanza y atribuye a la virtud una determinada certeza por connaturalidad.

secundum idem simul videri clare et non clare videri ab eodem vidente sunt contradictoria" —Apéndice I, p. 304.

Una vez más, si tratamos de seguir la trayectoria del pensamiento de Deza, nos sorprende su esfuerzo y capacidad de síntesis para atraer asimismo el problema de la inevidencia del objeto de fe sobrenatural al del hábito de fe teológica; por eso el asunto que aquí trata en modo alguno es secundario en el sistema de la teoría de Deza.

En el fondo —nos dice— la fe sobrenatural es, por definición, el medio que necesitamos para dar, en este mundo, nuestro asentimiento a las verdades esencialmente "non visis" o "non scitis"; por tanto carece de sentido la presencia del hábito de fe donde hay evidencia rigurosa.

Por el análisis de las notas del "habitus fidei" y de su objeto llega Deza a esta conclusión; si bien creemos que su tesis depende primero y principalmente, de la revelación, porque la fe "iuxta definitionem fidei propositam ab Apostolo" es "argumentum non apparentium" —Apéndice I, p. 304, 301.

2. IMPERFECCION Y PERFECCION DE LA FE

Por hipótesis, pues, la fe es imperfecta, "unde habitus fidei imperfectus et defectivus est" —Apéndice I, p. 301—; imperfección que no cabe atribuir a la fe en cuanto tal, "secundum quod fides dicit *lumen divinitus infusum* simpliciter" —Apéndice I, p. 302—, sino que es ocasionada por la "defectiva et imperfecta luminis fidei participatione" en nosotros —Apéndice I, p. 302—. De ninguna manera afecta la imperfección de la fe a Dios mismo, Verdad primera, que en cuanto a tal es objeto formal de la fe —Apéndice I, p. 308— porque el que "sit non visa aut non apparens est conditio non ipsius primae veritatis secundum se, sed nostri intellectus, qui capere non potest in hac vita clare et evidenter id quod est obiectum fidei", por eso que la Verdad primera o el objeto de la fe, se diga "non visum aut non scitum", es meramente por "denominación extrínseca" —Apéndice I, p. 302.

Excluye, por otra parte, Deza como contradictorio —y mejor aún en la D. XXXI-XXXII— que el hábito de fe pueda ejercerlo un sujeto llegado al estado de perfección, es decir, a la "beatitudo", o sea a la visión del objeto, porque el bienaventurado ve "id quo beatificatur".

3. OBJETO DE FE "PER SE" Y "PER ACCIDENS"

Manteniendo siempre la misma noción de hábito sobrenatural, distingue Deza entre el objeto de fe "per se", constituído por aquellas verdades "quae humanum intellectum simpliciter excedunt" —verdades que conocemos por revelación divina y que "semper et ubique ad fidem pertinent"

(Apéndice I, p. 305) — y el objeto de fe "per accidens", constituído por aquellas verdades que "non simpliciter intellectum hominis excedunt" y que sólo pertenecen a la fe mientras el creyente, de que se trata, no llegue a un conocimiento evidente de las mismas; pues la fe inclina no sólo a su objeto "per se", sino también a todas aquellas cosas que "concomitantur vel sequuntur vel praecedunt fidem" ("Praeambula fidei") —Apéndice I, pág. 305.

Todo ello manifiesta la firme persuasión de Deza de la necesidad del hábito de fe para el asentimiento propio de la misma y de la exclusión, en la fe, de un asentimiento perfecto o por evidencia del objeto o por evidencia del testimonio; extremo éste último que aclarará Deza más tarde.

Incidentalmente Deza determina alguna nota genérica —"auctoritas dicentis"— atribuíble a las distintas especies de "hábito de fe" que enumera: "humanitus acquisitus" y "non humanitus acquisitus" —Apéndice I, p. 304—, aunque para mayores precisiones hay que recurrir a otros lugares.

4. FUNDAMENTO Y NATURALEZA DE LA CERTEZA DE FE

Planteado siempre e integralmente el problema sobre el hábito, pasa Deza a explicar el carácter de la certeza de fe y su justificación por el hábito.

A pesar de *no ser "visum" ni "scitum"*, el objeto de la fe es cierto. Ahora bien, Deza nos da las características que determinan la certeza en general para hacernos ver que, a pesar de la inevidencia concomitante, se puede dar aquélla en la fe teológica. El problema ha sido ya introducido en la distinción anterior.

La certeza consiste formalmente en la adhesión, "certitudo proprie loquendo nihil aliud est quam determinatio firma intellectus ad aliquid" —Apéndice I, p. 305—, nos dice Deza casi con las mismas palabras de Sto. Tomás. En acuerdo riguroso con esta definición admite, además, netamente Deza, separándose de Capreolo, que *la certeza no excluye necesariamente el error*, "certituto potest stare cum falsitate" —Apéndice I, pág. 311.

No sólo la "cognitio" propiamente dicha puede ser causa de certeza, sino también la fe. Certeza eminente y singular la de la fe que por razón de su causa, la Verdad primera, alcanza una *firmeza de asentimiento* —firmeza "quam magis directe implicat", subraya *personalmente* Deza (Apéndice I, p. 307) — superior a la ciencia, a pesar de que subjetivamente el movimiento de la inteligencia "ut cogitationis vel inquisitionis non omnino est quietatus" —Apéndice I, p. 307.

5. ASENTIMIENTO POR AUTORIDAD SIN EL HABITO DE FE

Quien no tenga suficientemente en cuenta el papel asignado por Deza al "habitus fidei" en el problema del acto de fe, no podrá explicarse la distinción que hace Deza —Apéndice I, p. 309— entre "aliquid tenere ex auctoritate divina et per habitum fidei", donde aparece, si cabe, todavía más claro que, para Deza, el hábito de fe implica una modificación subjetiva en el creyente, exigida por causa del objeto "non visum", sin que esto impida por otra parte la posibilidad de un asentimiento por autoridad divina, naturalmente conocida, sin hábito de fe —en el ejemplo de Deza—, cuando se trata de un objeto que no cumple la condición de "non visum"[168]. Más tarde hemos de ver claramente, y se dijo también en la distinción anterior, que según Deza el objeto de fe perdería el carácter de inevidente en el caso de darse la evidencia "in attestante".

En cuanto a la natualeza de la certeza engendrada por el hábito de fe *no sobrenatural,* u otro tipo de causa natural no evidente, creemos que Deza se pronuncia en el sentido de no asignarle un valor de rigurosa certeza.

En una palabra, las dos únicas fuentes de *certeza propiamente tal,* que admite Deza, son la evidencia natural y el hábito de fe sobrenatural.

6. RACIONALIDAD

Deza toca aquí sólo incidentalmente la racionalidad de la fe, pues trata de sentar el fundamento de la certeza de fe en el hábito sobrenatural. El problema se lo planteó más directamente en la distinción anterior a causa de las objeciones de Escoto.

Sin embargo, tiene al final de la distinción un texto interpretativo de Sto. Tomás, Summa Theol., II, II, q. I, a. 4, ad 1um., respecto a la evidencia de credibilidad sobrenatural, muy coherente con otros lugares paralelos, que merece ser recordado: "quod autem in principio dicit —Santo Tomás— quod lumen fidei facit videre ea quae creduntur, debet intelligi, ut ipse exponit articulo sequente, ad primum, i. e. quod *facit videre ea esse credenda,* non quod faciat credibilia *videri demonstrative.* Et in hoc articulus terminatur" —Apéndice I, p. 313.

---

168. Este conocimiento natural de la "auctoritas divina" no pasaría de una "vehemens opinio" o de una fe, "quae est opinio firmata ratonibus humanis" —Apéndice I, p. 313.

Capítulo III

FE Y VISION "IN PATRIA" —Q. XXXI-XXXII

I. — POSIBILIDAD DE LA FE EN LA OTRA VIDA SEGUN DEZA Y CAPREOLO

La doble distinción, cuyo estudio emprendemos, es el último de los tres lugares, todos ellos del libro III de su Comentario a las Sentencias, donde Deza trata exprofeso de la fe: III Sent., D. XXIII q. II; ib., D. XXIV-XXV; ibíd., D. XXXI-XXXII. Son sus correspondientes en Capreolo: III Sent., D. XXIV: ibid., XXV; ibid., D. XXXI-XXXII [169].

En las dos primeras conclusiones de la D. XXIV-XXV, afirma Deza que la fe "non est de visis" ni "de scitis ab intellectu fidem habente"; expresiones cuyo sentido parece querer delimitar a la vida terrenal del hombre, aunque, por otra parte, aduce en apoyo de las mismas textos tomistas que hablan del mismo problema en la visión beatífica.

En esta distinción XXXI-XXXII aborda Deza directamente el problema sobre el hecho y posibilidad de la fe en la otra vida, donde se realiza la visión por antonomasia.

¿Se da o se puede dar la coexistencia del conocimiento claro y del conocimiento obscuro en materia religiosa? En otras palabras, ¿la inevidencia del conocimiento es una condición negativa esencial a la propia fe o hay que considerarla como algo accidental a la misma, de modo que pueda darse fe y evidencia al mismo tiempo?

En el fondo el problema viene a recaer en la misma cuestión de la distinción anterior.

La solución dada aquí nos parece menos confiada, que la dada por el propio Deza en la D. XXIV-XXV.

Aquí como allí las cuestiones derivadas, que aparecen al profundizar sobre el problema, tienen a nuestro entender más importancia que la principal.

1. LAS CONCLUSIONES DE DEZA [170]

Primera conclusión: "habitus fidei non remanet, sed evacuatur in patria", Sctus. Thomas, in hac distinctione XXXI, q. II, a. 1 sub a. 1; Summa Theol., I, II, q. LXVII, a. 3.

---

169. Los correspondientes lugares de Sto. Tomás son: III Sent., D. XXIII, q. II; ibid., D. XXIV; ibid., D. XXV; ibd., D. XXXI, q. II.

170. He ahí el enunciado de las conclusiones de Capreolo:

Primera conclusión: "impossibile est actum fidei et actum visionis beatificae simul esse in eodem subiecto". Cita Summa Theol. I, II, q. LXVII, a. 3.

Segunda conclusión: "actus fidei non remanet nec remanere potest in patria simul cum actu divinae visionis beatificae", Sctus Thomas, en los lugares citados.

Estas conclusiones incluyen implícitas las tesis que precisa Deza más tarde en los notandum y en el artículo cuarto. Pero es esta quizás, la mayor dificultad que ofrece la distinción: precisar el sentido de estas tesis e interpretar la calificación teológica que les asigna Deza.

2. CINCO GENEROS DE VERDADES CUYA NEGACION, SEGUN DEZA, IMPLICA HEREJIA —UN BREVE TRATADO DE "CENSURIS"

En el notandum segundo propone Deza algo equivalente a un breve tratado "de censuris theologicis" [171].

He ahí cómo lo introduce, al final del notandum primero: "restat nobis prosequendum an sit haereticum dicere quod habitus fidei maneat in patria vel in beatis simul cum visione clara divinae essentiae, propter opinionem quorumdam doctorum: *ad quod dignum duximus summatim deducere in sequente notabili quae propositiones dicendae sunt haereticae*".

Para esto nos dice al principio del notandum segundo, que "ex sanctorum patrum et conciliorum decisionibus, *quinque sunt genera verita-*

Segunda conclusión: "habitus fidei non remanet nec remanere potest in patria cum visione beatifica". Cita III Sent., D. XXXI q. II, a. 1, qla. 3.

El orden de las conclusiones está invertido en Capreolo, quien empieza así su artículo segundo, en la proposición de objeciones: argumenta contra secundam conclusionem; y después: argumenta contra primam conclusionem. Lo mismo hace en su artículo tercero, donde da primero las soluciones a las objeciones contra la segunda conclusión y después las soluciones a las objeciones contra la primera. La explicación de esto la encontramos en Durando, quien, al formular las objeciones, pone primero la cuestión del "habitus" y después la del "actus": "utrum habitus fidei remaneat vel possit remanere in patria" —D. XXXI, q. III—; "utrum fides quantum ad actum possit remanere in patria" —ibid., q. IV.

Deza mantiene el orden de Durando tanto en el artículo segundo, como en el cuarto. El artículo segundo de Deza —como de ordinario— depende íntegramente del de Capreolo. Las objeciones proceden de Durando, en los lugares citados anteriormente.

171. Sorprende aquí la introducción de este notandum segundo sin correspondencia alguna con Capreolo ni con Durando, contra el modo habitual de Deza.

Esto nos hizo sospechar que el lugar procedía de otro autor, como así es efectivamente. Véase Juan de Torquemada, Summae de Ecclesia, Salamanticae, 1560. Libro IV, part. II, c. IX. La correspondencia de estos cinco géneros con los siete de Torquemada es de este modo: 1.° de Deza = 1.° de Torquemada; 2.° D. = 2.° T.; 3.° D. = 3.° T.; 4.° D. = 4.° y 5.° T.; 5.° D. = 7.° T.

tum catholicarum, quas pertinaciter negans haereticus in Ecclesia censetur".

Estos cinco géneros de verdades son los siguientes:

"*Primum genus* est illarum veritatum, *quae in Scripturis sanctis explicite vel implicite continentur.*"

"*Secundum genus* veritatum catholicarum est earum, quae ex Sacris Scripturis efficaci et necessaria consequentia inferri possunt licet Sacris Litteris non sint insertae." La otra expresión que usa para definir la naturaleza de esta consecuencia, es: "*consequentia formali et necessaria*". Y pone el ejemplo: "Christus est verus Deus et verus homo." Esta verdad pertenece, según el criterio actual al primer género.

"*Tertium genus* veritatum catholicarum est earum, *quae per revelationem vel per doctrinam Christi ad universalem Ecclesiam pervenerunt, quamquam in Scripturae Sanctae canone non contineantur.*" Lo explica con algunos conocidos textos [172] y ejemplos, con lo que establece un *concepto de tradición divino-apostólica, aproximado al actual.*

Quartum genus veritatum catholicarum *est earum, quae ab universali Ecclesia in Conciliis plenariis vel Apostolicae Sedis iudicio ad fidem christianae religionis definitae sunt pertinere*, quamvis in canone Sacrae Scripturae expresse non reperiantur." Lo ilustra con ejemplos.

"*Quintum genus* est earum veritatum, *quae ex praecedentibus sive immediate sive mediante aliqua alia propositione vera de iure vel de facto concludi possunt.*" Y pone algunos ejemplos. Viene a corresponder ese quintum genus a la conclusión teológica actual.

No es necesario hacer notar con relación a las proposiciones anteriores, que las palabras no tenían entonces el significado actual. Basta comparar, por ejemplo, et "tertium" y "quartum genus" para darse cuenta que Deza no tenía muy precisos los conceptos "revelado" y "definido".

En cuanto a la calificación teológica, Deza no equipara ciertamente todas las especies de proposiciones definidas por él mismo, aunque tampoco discierne demasiado entre las mismas, pues dice al final: "per oppositionem *accipiuntur genera haeresium et errorum in fide secundum repugnantiam ad veritates catholicas praenotatas*"; y una afirmación parecida había hecho al principio del notandum, página anterior.

Interesa especialmente observar, según se sigue de los textos que acabamos de aducir, que *Deza considera indistintamente "herético" lo que contradice a una verdad de fe y lo que contradice a lo que actualmente llamamos "verdades teológicamente ciertas".*

---

172. Cita, por ejemplo, el texto que se encuentra al final del Evangelio de San Juan, cap. XXI, 25.

De todo lo dicho se colige que la palabra "haereticus" no tenía en Deza el mismo preciso sentido que tiene ahora, aunque en esto no hace Deza sino aceptar la terminología general de los teólogos de la época.

Infiere además Deza de lo anterior, y con razón, que tanto para afirmar que una proposición no pertenece a la fe, como para afirmar que no es "errónea vel haeretica", no es suficiente recurrir a la Escritura. Y hace una aplicación: "unde volentes probare non esse haereticum dicere quod habitus vel actus fidei maneat in patria aut in beatis, per hoc quod non reperitur expresse in Sacra Scriptura aliquid contrarium vel repugnans, deficiunt in probatione, quia insufficienter probant."

Deza empleará desde ahora el argumento de tradición para resolver los problemas planteados aquí.

3. LAS TESIS DE DEZA EN ESTA MATERIA [173].

a) *El hábito de fe no permanece ni puede permanecer "in patria", aunque sí con la clara visión de la esencia divina*

Existe en este asunto una cuestión previa que trata Deza en el notandum primero, donde afirma, desde el principio, que *no es lo mismo preguntar: "utrum habitus fidei maneat aut manere possit in patria* vel in beatis", *o bien, "utrum maneat vel manere possit cum actu visionis clarae divinae essentiae": pues son dos motivos formalmente distintos,* porque *"illi vere dicuntur beati"*, qui omne bonum possibile eis adipisci habent et possident, numquam in perpetuum amissuri" y "*patria...* nominat terminum et quietem peregrinationis huius vitae et coelestis regni perpetuam mansionem". *En cambio, "actus... visionis divinae essentiae ex sui ratione formali* non dicit terminum peregrinationis huius vitae nec perpetuam coelestis regni quietem et mansionem", pues en rigor no se opone al "status viae", lo que prueba Deza con el ejemplo del rapto de San Pablo.

Por tanto, si aplicamos la distinción anterior a las cuestiones propuestas, veremos que se trata evidentemente de dos preguntas distintas.

A la primera responde Deza según común doctrina "sanctorum doctorum", "negative"; *a la segunda*, "affirmative", no sólo "de possibili, ve-

---

173. Nuestro autor sigue en la distribución general del asunto a Capreolo y, en algún caso, a Sto. Tomás.

En la cuestión de la fe hay distinciones en Sto. Tomás y Durando que no encontramos ni en Capreolo ni en Deza, según se dijo.

En la materia de esta distinción, el adversario único es Durando y las "defensiones" son correlativas a las opiniones de Durando.

rum etiam de facto", y trae los ejemplos de San Pablo y de Moisés para probarlo, tomados de San Agustín.

En cuanto a autoridades remite para lo primero a Santo Tomás, III Sent., D. XXXI, q. II, a. 1, sub a. 1; para lo segundo, a todos los doctores y teólogos, junto con San Agustín[174].

b) *No es herético decir que el hábito de fe permanece "in patria" —contra Capreolo*

Resuelta la cuestión de la posibilidad simultánea, en el mismo sujeto, del hábito de fe y de la visión de la esencia divina, cuestión promovida por los casos de rapto, *vuelve Deza al mismo problema,* planteado con relación a la visión beatífica o estado de término, y se pregunta, al final del notandum primero: "an sit haereticus dicere quod habitus fidei maneat in patria vel in beatis simul cum visione clara divinae essentiae" y con

---

174. Para mejor inteligencia de lo que precede, téngase en cuenta:

1) Se trata siempre del hábito de fe y no del acto, lo que sería contra la D. XXIV-XXV, aunque en la repetición Deza diga simplemente "fides" y no "habitus fidei".

2) Cita a San Agustín, *XII Super Genesim ad litteram* (M. L. *De Genesi* ad litteram, v. XXXIV-XXXV, c. 454; id., 477 —C. XXVIII— et in libro *De videndo Deum* (Ad Paulinam de videndo Deum epistula CXLVII, C. XII; véase M. L., v. XXXIII, c. 596 ss.). Lugares citados por Sto. Tomás, *De Veritate,* q. XIII, a. 2.

3) Estos dos hechos, en especial el primero —el rapto de S. Pablo— juegan un papel importantísimo en todo el problema de la posibilidad simultánea de la fe y la visión de Dios.

Del mismo asunto habla Durando en su primer argumento, al que responde Deza, en esta misma distinción, a. 4: "Paulus in rapto non fuit simpliciter in patria nec simpliciter fuit beatus, nam non fuit in statu patriae, qui est status termini et quietis post laborem et motum viae, nec visionem divinae essentiae habuit permanenter et inamissibiliter, immo neque habitualiter". Y nos remite a Sto. Tomás, *S. Th.,* II, II, q. CLXXV, a. 3, ad 3um.; ibid., a. 5, ad 1um.

Otra discusión sobre el mismo asunto propone Deza en su art. tercero, not. 3, donde nos remite al primero de los dos lugares que acabamos de citar de Sto. Tomás y además al *De Ver.,* Q. XIII, a. 2, ad. 5.

Creemos que el rapto de San Pablo ha condicionado en estos autores —Santo Tomás, Durando, Capreolo, Deza— la cuestión sobre la posibilidad de que permanezca el hábito de fe en la visión de la esencia divina.

La distinción entre un "estado definitivo" y un "acto de visión" de la divina esencia, la propone también claramente Capreolo con abundantes citas de Sto. Tomás, en esta misma distinción, a. 3, ad argum. contra secundam conclusionem, ad tertiam probationem, donde, a modo de resumen de los lugares de Sto. Tomás, dice: "ex quibus videtur velle —S. Thomas— quod habitus fidei et spei possunt simul esse cum visione divinae essentiae, non beatifica simpliciter, quae sc. causatur a lumine divinae gloriae inhaerenti intellectui per modum passionis, non autem per modum habitus".

una proposición equivalente, aunque afirmativa, da principio al notandum tercero: "tertio notandum est, *quod aliqui probare nituntur per auctoritates Sacrae Scripturae dictum esse hareticum* quod habitus fidei maneat in patria aut in beatis simul cum visione divinae essentiae".

La respuesta de Deza es que esto no se puede probar y, por tanto, no es herético sostener la tesis anterior.

He ahí su conclusión, en el mismo tercer notandum, después de rechazar la prueba escriturística propuesta por Capreolo en favor de la sentencia contraria[175]: "unde *sine praeiudicio veritatis Sacrae Scripturae teneri potest, ut videtur, quod in patria* simul cum visione divinae essentiae *maneat in beatis habitus fidei ligatus,* saltem ne exeat in proprium actum aenigmaticum, ex praesentia et evidentia divinae essentiae clarae visae"[176].

Se trata, por lo dicho, de una opinión que Deza acepta simplemente como probable, "ut videtur"; y más arriba, "salvo meliori iudicio".

Hasta aquí, pues, queda claro que Deza, de acuerdo con Durando, admite que no se puede demostrar por la Sagrada Escritura que sea herética la proposición: "quod habitus fidei maneat in patria", contra la explícita opinión de Capreolo y contra su prueba escriturística[177].

---

175. Capreolo desarrolla su argumentación en esta distinción, artículo tercero, ad argumenta contra secundam conclusionem, ad argumenta Durandi. *Deza rechaza la argumentación escriturística* a base de la distinción entre "hábito" y "acto", pues en último término se trata en estos lugares —dice— de la incompatibilidad del acto de fe y la visión beatífica, y no del hábito. Y lo confirma con la autoridad de Sto. Tomás, quien, según Deza. interpreta así el lugar más difícil de los aducidos, Haeb., XI, 1: "argumentum non apparentium pro actu fidei ponitur" en D. XXIII, q. II. a. 1. ad 5um., y en Summa Theol., II, II, q. IV, a. 1, in corp.

En cuanto al rapto de San Pablo rechaza que *se haya de admitir por la Sagrada Escritura* la explicación de que "visio beata et habitus fidei simul steterunt in Paulo, non per modum habitus permanentis, sicut sunt in beatis, sed raptim et per modum transitus" y da las citas de Sto. Tomás aportadas en la página anterior, nota.

En esto alude a Capreolo, en esta misma distinción, a. 3, ad argumenta contra secundam conclusionem, ad argumenta Durandi et ad primam probationem, dicitur secundo, donde escribe Capreolo: "concesso quod Paulus in illo raptu viderit divinam essentiam... nondum est bene manifestum utrum Paulus aut Moises... in tali raptu habuerit habitum fidei... vel pro illo raptu fuerit eis substractus". En este artículo tercero —contra lo habitual— a fin de contradecirle, depende Deza más que en los otros casi literalmente de Capreolo.

176. Así hay que interpretar, según Deza, a Sto. Tomás, lugares mencionados en la pág. anterior, nota.

177. Después de aportar Capreolo las citas de la Sagrada Escritura, las mismas que trae Deza en el notandum tercero, concluye: "ex quibus patet, quod primum dictum arguentis, quo asserit compossibilitatem fidei cum visione patriae, non repugnare dictis Sacrae Scripturae vel determinationibus Sanctorum, est omnino falsum et novum" —Capreolo, D. XXXI-XXXII. a. 3, ad argumenta contra secundam conclusionem, I Ad argumenta Durandi.

c) *No es herético decir que el acto de fe permanece "in patria" —contra Capreolo*

En una especie de segunda parte del mismo tercer notandum, pasa Deza a exponer, de acuerdo con Durando, a partir de "secundo, quia, ut bene arguit Durandus, sicut in Scriptura Sacra...", los argumentos positivos en pro de la tesis, cuyo sentido luego amplía todavía más [178].

Deduce el argumento de la I ad Cor., XIII, 8 ss., donde se dice: "fidem evacuari adveniente clara visione ea ratione quod, cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est".

Ahora bien, esta misma razón se extiende a la "profecía", al "don de lenguas" y a la "ciencia"; pero los "doctores" admiten comúnmente la permanencia de estas tres últimas en la visión beatífica.

Luego hay que concluir: "quod fides quantum ad habitum et quantum ad actum manebit in beatis", aunque en modo distinto a como se da "in via". Y concluye Deza: "*ideo non videtur libero ore asserendum esse, quod haereticum aut erroneum sit ponere, quod beati in patria, simul cum visione clara divinae essentiae, habeant habitum vel actum fidei*", porque —añade— esto no repugna "satis... veritati catholicae"; de acuerdo con las distintas especies de verdad católica, que ha definido en el notandum anterior "et maxime quia doctores catholici et magni illud opinati sunt".

De lo dicho se deduce que Deza afirma sin vacilación contra Capreolo, que el admitir la posibilidad de la fe en la visión beatífica en cuanto al hábito y aun en cuanto al acto no es herético.

d) *No implica contradicción la posición de Deza: equivale a dar un calificativo teológico a la proposición*

No es, pues, necesario conciliar estas afirmaciones de Deza con su irreductible posición en la distinción XXIV-XXV, donde ha afirmado que fe y visión son contradictorios: "implicat enim contradictionem quod de eodem et secundum idem simul habeat alquis fidem et scientiam", escribía Deza en el notandum tercero de la mencionada distinción [179]. Más tarde volveremos a hablar de este asunto [180], *baste por ahora subrayar*

Deza sigue a Durando, quien, no obstante, va más allá al admitir la posibilidad real. Deza simplemente afirma la no contradicción con el texto de la Escritura. Escribe DURANDO en *III Sen.*, D. XXXI, q. III, n.º 13: "quidquid sit de facto an remaneat annon, de quo non potest plena certitudo haberi, tamen de possibilitate teneo quod potest remanere etiam sine actu".

178. Son los mismos argumentos que propone DURANDO en *III Sent.* D. XXXI-XXXII, q. III, n.º 12.

179. Véase p. 193 de este trabajo.

180. Véase p. 220.

que Deza trata de discutir la calificación teológica que hay que asignar al problema y no el problema mismo.

Sorprende su discrepancia con Capreolo, que se manifestó primero en el problema del hábito y se extiende ahora al acto [181].

Esta discrepancia hace, además, comprender porque nos ha dado una breve introducción "de censuris" en el notandum segundo, mayormente si se tiene en cuenta que en el ánimo de Deza había de pesar el hecho de su dependencia general de Capreolo.

e) *De hecho es falso que se dé o se pueda dar el hábito o el acto de fe "in patria"*

Supuesto, pues, que Deza sostiene contra su maestro Capreolo, que "non satis probari possit repugnare catholicae veritati" [182] el afirmar que los bienaventurados "in patria" tengan simultáneamente una visión clara de la esencia divina y el hábito y acto de fe, *veamos cuál es lo que en lenguaje escolástico llamaríamos su "sentencia"*.

He ahí sus palabras en el notandum tercero, inmediatas a las citadas en la p. 218: "verumtamen, quamvis dictum illud haereticum non sit aut erroneum, *reiciendum tamen videtur tamquam falsum, eo quod multis sanctorum doctorum auctoritatibus adversetur*".

Desarrolla Deza la prueba por el argumento de Tradición con textos de los Padres, sin recurrir, como nos acaba de anunciar, directamente a la Escritura, sino en cuanto algunos textos de los Padres, aportados por Deza, son comentarios a lugares de la Escritura. Cita a San Gregorio: "exponens illud Ioan. XX, quia vidisti me Thoma... [183]. Trae varios lugares de San Agustín y alguno de San Juan Crisóstomo. Pasa luego a interpretar algún lugar difícil de San Agustín, que explica de acuerdo con Sto. Tomás, Haeb., XI, in Commento, y dice: "quod Agustinus loquitur hic de fide communiter dicta pro omni certa et prima cognitione, non de fide proprie dicta, quae est habitus infusus".

---

181. He ahí lo que escribe Capreolo inmediatamente a continuación del lugar citado, pág. anterior, nota 177: "secundo dicitur, quod secundum dictum eius —Durandi— quo asserit quod dicere quod fides simul stet cum visione beatifica non est contra Sacram Scripturam aut contra dicta Scripturae, est omnino falsum. Quod patet, nam, cum compossibilitas habitus fidei cum visione beatifica negatur in Sacra Scriptura, multo plus eorum simultas actualis: quia, quaecumque impossibile est simul esse, numquam simul sunt".

182. Y añade a continuación: "secundum aliquem modum vel speciem veritatum catholicarum, quas in praecedente notabili praemissimus".

183. Este lugar es admitido por Capreolo, en esta misma distinción a. 3, inmediatamente después de los argumentos de Escritura, que rechaza Deza, pág. 217.

En este lugar alude también Capreolo en forma general al argumento de Tradición, citando a San Agustín.

Y concluye Deza el notandum dando su tesis definitiva respecto a la cuestión: "*patet igitur ex supradictis auctoritatibus falsam esse opinionem dicentium habitum fidei manere in patria seu in beatis.*" Y añade: "sed id ipsum ratione probatur", dando, en realidad. tres argumentos, que llamaríamos hoy razones teológicas; sin acudir directamente en este notandum a los diáfanos argumentos de incompatibilidad intrínseca expuestos profusamente en la D. XXIV-XXV [184].

4. DISCREPANCIAS DOCTRINALES Y METODOLOGICAS ENTRE DEZA Y CAPREOLO

No es necesario insistir sobre el desacuerdo doctrinal que se manifiesta entre Capreolo y Deza, en este lugar; discrepancia que viene suficientemente subrayada por todo lo que se acaba de decir. Obsérvese, sin embargo, que la diferencia va íntimamente unida al *peculiar carácter* de la orientación general *del método* de Deza en el asunto.

En efecto, argumenta Deza aquí partiendo de la conveniencia o disconveniencia de sus tesis con los cinco géneros de verdades católicas definidas en el notandum segundo e introduce así un método muy distante del empleado hasta ahora; que era dependencia inmediata de Sto. Tomás con profusión de citas del mismo y recurso sobrio a algún lugar de la Escritura; todo ello sin olvidar algunos lugares de Aristóteles con los consiguientes razonamientos. Procedimiento muy de acuerdo con el empleado por Capreolo.

Omite, además, Deza aquí hacer alusiones —excepto en el artículo 4.º— a los razonamientos concretos, basados en lugares tomistas, de sus distinciones XXIV-XXV.

La consideración precedente ayuda a comprender todavía mejor, que *Deza habla en este lugar de la "censura" de la tesis,* prescindiendo de los argumentos intrínsecos. La tesis, en sí misma falsa, conserva una probabilidad extrínseca, porque no tiene en contra ningún argumento apodíc-

---

184. En las respustas a las objeciones —D. XXXI-XXXII, a. 4— distingue las tesis que ha distinguido aquí y rechaza la posición de Durando como falsa, en cuanto al hábito y en cuanto al acto, fundándose en lo que ha dicho en la D. XXIV-XXV, por ejemplo, notandum tercero; id., en ad argumenta Durandi contra secundam conclusionem, ad tertium et ad quintum.

Explícitamente nos remite a la misma distinción varias veces y a los conocidos lugares de Sto. Tomás, sin aludir a los argumentos escriturísticos o patrísticos del notandum tercero. He ahí algunos textos: "quamdiu aliquid est aperte visum aut scitum, desinit in eo esse fides aut opinio qua prius illi assentiebat" —en las respuestas a los argumentos contra la primera conclusión, ad secundum—. "Imperfectio fidei et perfectio gloriae opponuntur ad invicem et respiciunt idem subiectum, unde non possunt esse simul, sicut nec claritas aeris cum obscuritate eius" —ibid. ad 4um.—. "Cognitio perfecta et imperfecta... de eodem et secundum idem incompossibilis sunt simul, quales sunt cognitio fidei et visio divinae essentiae in patria" —ib.; al final del a. 4.

tico procedente de la revelación. Sólo así son fácilmente inteligibles las distintas proposiciones de Deza.

Esto daría una destacada originalidad a esta distinción y su artículo tercero representaría *un conato, al menos, hacia el método positivo en teología y un atisbo de modernidad,* que no encontramos en Capreolo; el mérito de Deza es, sin embargo, mucho menor, porque, como se demostró en la p. 213, la digresión no es original.

5. DEZA, CAPREOLO Y DURANDO: CONCORDANCIAS Y DISCORDANCIAS EN EL PROBLEMA

Hicimos ya notar la concordancia de opiniones que se da, en parte al menos, entre Deza y Durando en este problema y el empleo de los mismos argumentos [185].

Por eso, al responder Deza en su artículo cuarto a los argumentos de Durando contra la primera y segunda conclusión, escribe [186]: "ad ea, quae Durandus inducit volens probare, quod non sit haereticus nec contra Sacram Scripturam ponere quod habitus fidei vel actus possit manere in patria, patet quid dicendum sit ex primo et secundo notabili" [187], donde, y mucho mejor, todavía en el tercero, expone sus opiniones, distintas de las de Capreolo.

Conviene Deza con Durando en afirmar, que no es contra la Sagrada Escritura o erróneo [188] el admitir que se dé la fe "in patria", aunque bajo distinto sentido: Durando admite la posibilidad objetiva: Deza sólo enuncia, que no se puede afirmar la evidente contradicción entre la tesis y los argumentos revelados.

Capreolo, en cambio, afirma contra ambos, que la tesis se opone a la Escritura [189].

Por otra parte, como se vio ya [190], Deza niega que en realidad se dé tal hecho y aun tal posibilidad: la fe "in patria" [191].

---

185. Véase p. 217 ss.

186. D. XXXI-XXXII, a. 4, al principio; palabras equivalentes emplea en el mismo lugar, ad argumenta Durandi contra secundam conclusionem, con relación al hecho del acto de fe: "ponere actum fidei in patria".

187. Parece debería remitirnos mucho mejor al tercero. Hay en Deza otros errores similares al citarse a sí mismo, lo que hace suponer que le ayudaron en la confección del texto.

188. Para estos autores "erróneo" o "contra la Sagrada Escritura" son expresiones equivalentes. Véase p. 213, notandum segundo. Respecto al sentido de la tesis en Deza, véase además lo que dijimos en la pág. anterior.

189. Véase p. 219.

190. Véase p. 219.

191. "Ad illa vero quae inducit —Durandus— ad probandum quod non solum id nos est haereticum, sed quod neque est falsum, immo verum loquendo de possibili..." —a. 4, al principio.

En cuanto a los argumentos que emplea para resolver las objeciones del adversario, son los mismos que desarrolló en la D. XXIV-XXV [192]. Por eso nos abstenemos de comentarlos.

No obstante, alguna de las objeciones de Durando y las respuestas correlativas de Deza dan ocasión a profundizar sobre el problema de la fe natural, según la mente de nuestros autores.

6. SUTIL E IMPORTANTE HIPOTESIS DE DURANDO, EN LOS ARGUMENTOS CONTRA LA SEGUNDA CONCLUSION, SEGUNDO, RECHAZADA POR DEZA Y CAPREOLO

En el artículo segundo de esta distinción propone Deza los argumentos de Durando. En los argumentos contra secundam conclusionem, secundo, dice Durando: "quod ponere quod de facto sint simul", es a saber, el "actus fidei cum actu visionis", "adhuc non est contra Scripturam", y desarrolla para probarlo una argumentación deducida de I Cor., XIII, 8 ss., que ha utilizado el propio Deza [193]. Hasta aquí no hay diferencia entre Durando y Deza.

Y prosigue Durando —siempre según la transcripción que hace Deza en su texto [194]— en el mismo lugar, tertio: "quod, licet de facto illi duo actus non stent simul, possent tamen simul stare".

---

192. Véase p. 220, nota 184. Las citas de Sto. Tomás y Aristóteles son, en su mayor parte, también una repetición. En esto concuerda con Capreolo.

Las objeciones de Durando son difíciles de seguir y también las respuestas, en particular las de Capreolo, donde se repiten con frecuencia los términos medios. Deza simplifica mucho más.

He ahi unas palabras de Capreolo, en esta misma distinción, al final del articulo tercero, alusivas al complicado pensamiento de Durando: "et sic patet quod ista nova fantasia Durandi tam laboriose adinventa, parum movet contra antiquam Scti. Thomae veritatem".

193. Véase p. 218 de este trabajo.

194. He ahi el texto de Durando procedente del articulo segundo de Deza.

Como ocurre siempre en este articulo segundo, Deza meramente transcribe el texto de Capreolo.

Este texto se halla casi literalmente en el propio Durando, III Sent., D. XXXI-XXXII, q. IV: "utrum fides quantum ac actum possit remanere in patria: tertio dicit —Durandus— quod, licet de facto illi duo actus non stent simul, possent tamen stare simul. Primum probat, quia vel essent duo actus distincti vel unus, non duo: quia beati clare vident in patria illud quod credunt viatores, propter quod, sicut modo credimus Scripturam a Deo esse inspiratam, sic beati vident Deum inspirasse sanctis dicta Scripturae; et ideo de hoc non habent actum fidei, sed scientiae vel visionis; nec per consequens de veritate dictorum Sacrae Scripturae. Unde apud eos quasi tale argumentum est ex per se notis; quidquid Deus dixit vel dicentibus inspiravit est verum, et haec est per se nota etiam in lumine naturali. Sed Deus dixit vel inspiravit sanctis, prophetis et apostolis dicta Scripturae et haec est etiam per se nota beatis. Ergo dicta Scripturae sunt vera. Itaque haec conclusio est scita a beatis et cognitio eius est actus scientiae et non fidei, quae inni-

Luego, según Durando, este hecho actualmente no se da. Y da la razón: *porque la evidencia de la inspiración de la Sagrada Escritura es incompatible con la fe,* y los bienaventurados poseen esta evidencia. Pero, en el supuesto que los bienaventurados "non viderent nec scirent Scripturam esse a Deo inspiratam, ita quod maneret in eis proprium medium fidei habitus, sic credere et videre... possent esse simul" —Deza, ibidem, secundum probat dicens...

Deza rechaza esta posibilidad y responde —ibidem, artículo cuarto, ad argumenta Durandi contra secundam conclusionem—: "ad ea vero, quibus nititur probare quod nec sit falsum, *loquendo de possibili supposito, quod beati non viderent neque scirent Scripturam Sacram esse a Deo inspiratam*, qua nunc credimus ea quae fidei sunt, respondemus ad primum quod non est similis comparatio de actu scientiae ad visionem et de actu fidei". Y sigue tanto en Deza como en Capreolo la consabida respuesta [195] de incompatibilidad intrínseca entre fe y ciencia, con citas de Sto. Tomás, en ambos autores procedentes de III Sent., D. XXXI, q. II, a. 1, sub a. 1, ad 2um. Figuran, además, otras razones y otras citas.

7. CONSECUENCIA IMPORTANTE CON RELACION A LA "FE NATURAL" DEDUCIDA DE DEZA —III SENT., D. XXXI-XXXII, A. 4, AD ARGUMENTA DURANDI CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM— Y DEL LUGAR CORRESPONDIENTE DE DURANDO

La hipótesis de Durando [196] *es que podría darse la fe en los bienaventurados si no tuvieran éstos la evidencia del hecho de la inspiración de la Sagrada Escritura,* lo que equivale a decir que la fe es *incompatible con la evidencia del hecho de la revelación*, entendiendo la mencionada evidencia en el sentido riguroso tradicional.

---

titur auctoritati, de qua non est evidens quod sit a Deo dicta, et sic actus fidei, ut distinctus secundum se a beata visione, non est in beatis..."

Y un poco más lejos en el mismo lugar: "proprium medium fidei infusae est auctoritas Scripturae, de qua non est evidens quod sit a Deo dicta. Si enim esset evidens ipsam esse a Deo dictam, magis esset medium scientiae quam fidei; beatis autem non est inevidens, immo est evidens Scripturam esse a Deo dictam vel inspiratam; ergo proprium medium habitus fidei deficit in beatis in patria".

Los textos de Durando que citamos en la nota y en el texto, y que transcribimos de Deza, se hallan en Durando, lugar citado, bajo el número 10 —edición consultada—. Donde dice además: "quantum ad secundum, scil. an ponere quod stent vel possunt stare simul sit verum, dicendum est quod, si quaeratur de facto, sic non videtur quod stent simul, quia vel essent duo actus distincti..."

Anteriormente, ibidem 6-10, había propuesto la cuestión de "posibilidad" y la de "hecho".

195. In hac distinctione, a. 3, ad argumenta contra 1am. conclusionem —segunda en Deza— ad 3um.

196. Véase pág. anterior, nota 194.

En otras palabras, la fe natural propiamente dicha y la fe sobrenatural son incompatibles.

Ahora bien. *Capreolo y Deza comparten esta opinión de Durando puesto que dan por buena su argumentación,* Deza la admite "loquendo de possibili supposito" [197]. En esto convienen con los tomistas posteriores del siglo XVI, especialmente Vitoria y Báñez, para quienes la fe era incompatible con la "evidentia in attestante", si bien con la siguiente diferencia, que Vitoria y Báñez extienden esta sentencia a los hombres y a los ángeles, Capreolo y Deza al menos a los hombres.

A pesar de lo dicho, Capreolo y Deza discrepan de Durando al exigir para la posibilidad de la fe, al menos en el hombre, además de la condición anterior de la no "evidentia in attestante", la inevidencia en cuanto al propio objeto de fe. Condición, la segunda, *irrealizable en los bienaventurados.* He ahí lo que escribe Deza en un lugar que sigue el comentado: "ad secundum negatur minor quantum ad id quod fidei actum tangit. Nam ratio formalis *actus credendi* secundum quod est fidei actus, *plus importat quam assentire alicui propter auctoritatem dicentis, scil. assentire veritati non visae,* et hoc est sibi proprius et formalius, quod tamen deficit in assensu quem beati habent in patria" [198].

La seguridad de Deza y Capreolo en negarle cualquier tipo de evidencia a la fe, sea intrínseca o del objeto, sea del testimonio, se manifiesta bajo otro aspecto en la última parte del artículo cuarto [199]. Trata Deza en este lugar, como hizo ya en la distinción XXIII, q. II, notandum segundo y tercero, de conciliar el carácter de privación, que implica la "oscuridad de la fe", con su razón de perfección intrínseca de don divino, y eliminar de la fe todo lo que podría implicar alguna participación en la categoría del mal. Por ejemplo escribe, interpretando a Sto. Tomás: "non est quod *imperfectio prout dicit privationem in abstracto,* sit de essentia fidei aut pertinens ad eius speciem.... *sed est annexum et insepa-*

---

197. Véase respecto a Deza lo dicho en la pág. anterior. Deza en la respuesta hace una breve alusión confirmativa. Véase texto Deza, ibidem.

198. El lugar correlativo de Capreolo a esta respuesta se halla en III Sent., D. XXXI-XXXII, a. 3, ad argumenta contra primam conclusionem —segunda en Deza—, ad quintum... negatur minor: "nam de ratione actus credendi non solum et praecise est quod *assentiatur alicui ennuntiabili propter auctoritatem dicentis, immo quod tale ennuntiabile non sit apparens assentienti, nec visum ab illo*".

199. Los lugares en el artículo cuarto donde, en contraposición a la claridad de la ciencia, habla Deza sobre la inseparable oscuridad e imperfección de la fe, son abundantísimos. Véase algún ejemplo: "habitus fidei implicat in sui ratione aliquid oppositum visioni clarae, scil. obscuritatem et aenigma, quae formaliter opponuntur visioni clarae". En otro lugar: "non est simile de imperfectione scientiae, quae non est de ratione ipsius quantum ad sui substantiam, sicut est de ratione fidei", etc. Y cita a Sto. Tomás: *III Sent.*, D. XXXIII, q. I, a. 4, ad 1um.; *S. Th.*, I, II, q. XVIII, a. 5, ad 2um.; *II Sent.*, D. XXXIV, a. 2, in corp.

rabiliter consequens ad eius essentiam" —ibidem, ad argumenta contra secundam conclusionem, ad ea vero quibus nititur..., ad secundum.

En definitiva, otra prueba de que fe y evidencia son incompatibles.

El mecanismo de la evidencia de la inspiración de la Sagrada Escritura en la otra vida no nos lo explican ni Durando ni Capreolo ni Deza.

Una vez más se concluye de lo dicho, que, según Deza, la aptitud para creer nos la da el hábito de fe, que responde ontológicamente a una exigencia de la propia fe, de modo que el uno es ininteligible sin la otra, a modo de facultad y objeto. Por otra parte, nada que pertenezca a la fe puede darse sin fe, incluída la certeza de que Dios ha revelado.

Nota Bene: La conocida frase de Capreolo en este lugar, III Sent. D. XXXI-XXXII, artículo tercero, ad argumenta Durandi contra primam conclusionem, ad tertium: "*et intellige quod fidelis videt talia esse credenda accipiendo large et improprie visionem*", que Capreolo da inmediatamente después y como explicación del conocido lugar de Sto. Tomás, Summa Theol., II, II, q. I, a. 4, ad 2um., ha sido interpretada como si en la misma negara Capreolo la necesidad de cualquiera evidencia de credibilidad propiamente tal.

Ahora bien, en tanto es válida esta afirmación, en cuanto se admita que Capreolo interpretaba el citado lugar de Sto. Tomás, como más tarde lo haría Cayetano —véase Mori, obra citada, p. 37— de la evidencia de credibilidad propiamente tal. *Creemos, sin embargo, que no es posible aplicar esta interpretación a la frase*, pues cabe entender este lugar de Capreolo en el sentido genérico de conocimiento, incluído el de fe.

En efecto, las frases de Capreolo dependen de Sto. Tomás, III S. D. XXIV, q. I, a. 2, qla. 1, ad 1um.: "quod visio accipitur ibi —I Cor. XIII, 12— *large* secundum primum modum". El significado de este "primum modum" nos lo explica Sto. Tomás en el corpus, donde dice: "largo modo improprie omnis cognitio visio dicetur", lugar citado por Capreolo. Luego la expresión "visio" cabe también aplicarla en sentido amplio al propio conocimiento de fe.

Deza, según costumbre, dedica mucho menos espacio que Capreolo a resolver las objeciones de Durando. En cuanto a la particularidad de las mismas, *de si la fe contiene "aliquid de evidentia"*, que ha provocado la comentada respuesta de Capreolo, he ahí la correspondiente frase de Deza: "unde, *licet cognitio fidei conveniat cum aperta visione in genere cognitionis ac per hoc quodammodo possit dici visio, differt tamen specie a visione clara*, visio enim obscura et aenigmatica specifice opponitur visioni clarae". Omite Deza las citas de Sto. Tomás: III Sent., D. XXIV, q. I, a. 2, qla. 1 y Summa Theol., II, II, q. I, a. 4, ad 2um., que sirven explícitamente de base a Capreolo.

En esencia parece haber concordancia entre ambos autores, aunque la fórmula de Deza es más prudente y más clara.

II. — RECAPITULACION

Deza, firme en sus principios, defiende también aquí que en realidad ni el acto de fe ni el hábito permanecen o pueden permanecer "in patria"; aunque no rechaza la posibilidad de la permanencia del hábito de fe "cum actu visionis clarae divinae essentiae", acto transeunte que en rigor no es incompatible con el "status viae" y que no implica necesariamente un estado de término en el vidente. Posición doctrinal condicionada evidentemente por el hecho del rapto de San Pablo.

A pesar de ello niega Deza con Durando, separándose de Capreolo, que las propuestas conclusiones puedan derivarse con certeza de los textos revelados y que, por tanto, pueda calificarse de herética la setencia contradictoria, a la que concede en consecuencia una cierta posibilidad extrínseca, aunque no acepte como Durando la posibilidad objetiva.

Esa referencia a la prueba positiva dogmática ha dado ocasión a Deza para explicar, a modo de introducción, "quae propositiones dicendae sunt haereticae". En esta exposición, de acuerdo con los criterios de la época, no se muestra muy preciso al definir y distinguir los conceptos de "revelado", "definido", "conclusión teológica"... y, por consiguiente, las palabras "herético" y "erróneo" tienen en Deza significados parecidos.

El párrafo en cuestión —aunque procede de Torquemada—[200] es, sin embargo, original por lo que respecta a Capreolo y Sto. Tomás, originalidad de método que importa destacar y que parece connotar influencias más modernas con relación al método y expresión medieval dominante en la teología de Deza.

Aunque tal vez la posición de Deza con relación al problema no aparezca aquí tan diáfana como en la distinción XXIV-XXV; defiende también en este lugar netamente Deza, que la oscuridad de la fe "est annexum et inseparabiliter consequens ad eius essentiam" y que en definitiva *evidencia y fe son incompatibles,* tanto si se trata de la evidencia del objeto creído, como de la evidencia "in attestante". Cifrada esta última, en el presente texto de Deza, en la evidencia que poseen los bienaventurados del hecho de la inspiración de la Sagrada Escritura, y que excluye necesariamente la posibilidad de la fe en los mismos.

La presencia del hábito de fe en el sujeto responde a una exigencia del propio acto de fe, en cuanto el hábito suple la inherente inevidencia del acto, "habitus fidei implicat in sui ratione... obscuritatem et aenigma". Una vez más pone Deza el hábito de fe en la raíz de la capacidad de nuestro asentimiento.

---

200. Vide p. 213, nota 171.

TERCERA PARTE

DEZA EN LA HISTORIA DE LA TEOLOGIA DE LA FE Y EPILOGACION

I. — BOSQUEJO HISTORICO, CON APORTACIONES BIBLIOGRAFICAS, PARA SITUAR A DEZA COMO INTERPRETE DE SANTO TOMAS EN LA HISTORIA DE LA TEOLOGIA DE LA FE

1. CAPREOLO Y DEZA, PRINCIPALES REPRESENTANTES TOMISTAS EN LA TEOLOGIA DE LA FE DEL SIGLO XV

Para ambientar convenientemente a nuestros autores en la historia de la Teología de la fe faltan estudios sobre la misma que se ocupen del siglo XV: a este período pertenece cronológicamente Capreolo [201] y otro

---

201. La edición Princeps de Capreolo data de 1483.

La bibliografía sobre Capreolo en esta materia no es muy extensa:

ESPENBERGER, JOHN N.: *Grund und Gewisheit des übernatürlichen Glaubens in den Hoch und Spätscholastik*. Paderborn, 1915. Divide los autores en intelectualistas y voluntaristas. Trata de Capreolo en las pp. 112-114, y cita a A. Schmid, cuya interpretación de Capreolo hace suya. Véase p. 173 de este trabajo.

GARDEIL, A., O. P.: D. T. C., a. *Credibilité*, c. 2213; id. y c. 2281 afirma de Capreolo "qu'il a donné a penser qu'il n'admettait pas l'évidence de credibilité".

HUGO LANG, O. S. B.: *Die Lehre des Hl. Thomas von Aquin von der Gewisheit des übernatürlichen Glaubens*. Augsburg, 1929. Habla de Capreolo en las pp. 140, 147, 185. En el último lugar cita a Capreolo en el III Sent., D. XXIV, q. I, a. 3, ad 4um. Lo coloca en la posición que lo hemos interpretado nosotros.

En este mismo sentido lo citan e interpretan todos los autores, por ejemplo: HARENT, D. T. C., a. *Foi*, vol. VI, c. 449-450; Karl Adam mentado por AUBERT, *o. c.*, p. 523; y lo mismo los autores que atribuyen esta sentencia a la antigua escuela tomista en general, pues Capreolo es el representante más conspícuo

Sobre Deza: el único trabajo, donde se le dedican unas páginas, es el de G. Mori, ya citado.

tanto puede afirmarse, *intelectualmente hablando,* de Deza por su fundamental dependencia de Capreolo en primer lugar, por su método —Deza comenta todavía las Sentencias de Pedro Lombardo—, por su parvedad de erudición positiva, estilo de autor medieval y mentalidad acusadamente escolástica. A Deza pueden aplicarse, en parte, las duras palabras de Melchor Cano a los Comentaristas de las Sentencias: "nam quod spectat ad argumenti inveniendi rationem fontes quosdam videntur etiam ignorasse, adeo nulla ex quibusdam eorum fontium argumenta proferunt. Quotus enim quisque ex traditionibus Christi et Apostolorum argumentatur? Atque ex Conciliis raro, ex Sacris Litteris non adeo frequenter, ex historia vix semel" *(De locis theologicis,* l. XII, c. II, p. 250. Bassari, 1776).

Los trabajos históricos más importantes que poseemos sobre la teología medieval de la fe, ya en obras que abarquen períodos de alguna extensión, ya en trabajos monográficos, se ocupan principalmente de los inmediatos predecesores de Sto. Tomás [202], del propio Aquinate, sobre quien no existe autor de algún renombre que no haya ensayado su interpretación [203], y de los teólogos del siglo XIV. Por los historiadores de este siglo

---

202. Para la época anterior a Santo Tomás podemos mencionar, sin olvidar otros citados ya en el transcurso de este trabajo:

BAUDIN: *Les rapports de la raison et de la foi du Moyen Age à nos jours.* R. S. R., t. III, pp. 233-255, 328-357, 508-537. Estudio de carácter general para entender el tránsito del "agustinismo" al "tomismo". Según el autor este último se manifiesta bajo un signo más racionalista. Presenta a Escoto y a Ockam como renovadores del agustinismo. La explicación de la fe por el "hábito" es evidentemente una consecuencia de la orientación general del pensamiento tomista.

SIMONIN: *La théologie thomiste de la foi et le developpement du dogme.* "Rev. Thom.", XVIII (1933) 537-556. El artículo se refiere principalmente a la explicación del progreso dogmático. No ofrece un gran interés con relación a nuestro asunto.

ENGLHARDT, G.: *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik vom Abelardstreit (um 1140) bis zu Philip dem Kanzler (Gest. 1236)* en "Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelaltes, XXX". Este es —creemos— históricamente el trabajo más interesante para conocer el progreso en la explicación de la naturaleza de la fe hasta Santo Tomás. Merece señalarse especialmente la exposición de la teoría de la fe-hábito, fundamental en la interpretación tomista del conjunto del problema. Nos dice, además, cómo los inmediatos predecesores de Santo Tomás se adelantaron a su síntesis sobre la fe, véase p. 283.

203. Interesa a los autores asentar las propias ideas en principios que piden prestados al Aquinate. Sin omitir los citados en diversas ocasiones, en el decurso de este estudio, conviene respecto a Santo Tomás tener presentes:

STOLZ, ANSELM: *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin.* Roma, 1933. Rechaza en parte la interpretación de Sto. Tomás según la dirección de Rousselot, dada por HUGO LANG., o. *c.*

En el *Ergebniss,* p. 113, da como unánime por parte de la escuela tomista la interpretación de Sto. Tomás que defiende la posibilidad absoluta de la fe natural; aunque sólo por indicios, que se hallan en los textos del Aquinate,

podemos entrar en contacto con la escuela tomista y con las otras no menos importantes escuelas teológicas del inquieto siglo XIV, con frecuencia divergentes y algunas veces revolucionarias [204].

---

aplica a los hombres esta misma interpretación. Escribe en este lugar: "Einmutig —la escuela tomista— tritt sie für die Möglichkeit eines natürlichen Glaubens ein, bezüglich des natürlichen Glaubens speziell bein Menschen drüch sie dabei klarer aus, was Thomas nur in Andeutungen erkennen läst." Juicio que parece resumir acertadamente el sentido de los textos de Santo Tomás, no todos fáciles de concordar. Interesa comparar esta obra con la de Hugo Lang.

ENGERT, J.: *Psychologie und Erkenntnistheorie des Glaubensaktes bei Thomas von Aquin;* en "Studien zur theologischen Erkenntnislehre", Regensburg, 1926. Págs. 65-127.

AUBERT, R.: obra citada, c. II, "Le traité de la foi de S. Thomas d'Aquin."

ROUSSELOT, P.: *Les yeux de la foi.* R. S. R., I (1910) 241-259, 444-475; *ibid.*, IV (1913) 1-36: *De la notion de foi naturelle;* ibid., V (1914) 57-64: *Reponse à deux attaques.* Se sienta la teoría y se prueba históricamente.

HARENT: D. T. C., a. *Foi,* en el vol. VI.

LANG., A.: obra citada, p. 9, en el problema de la racionalidad.

CHENU, D: *Pro fidei supernaturalitate illustranda.* Xenia Thom., III (1925). ID., *La Psychologie de la foi dans la théologie du XIIIè siècle,* en "Etudes d'histoire litt. et doctr. du XIIIè siècle", 2e. série. Paris-Ottava, 1932, páginas 163-191.

GARDEIL: D.T.C., a. *Crédibilité.* Se refiere a Sto. Tomás en c. 2270-2277.

LANG, H.: o. *c.,* sostiene la interpretación de Rousselot

GRABMANN: *De quaestione utrum aliquid possit esse simul scitum et creditum,* en "Acta hebd. August. Thom." Roma, 1931, pp. 110-139.

BROGLIE, G. DE: en R. S. R., XV (1925), 25-26 nota, y principalmente en el curso "ad usum auditorum".

VAN HOVE, ALOIS: *La doctrine du miracle chez s. Thomas.* París, 1927. En la p. 253 afirma que Sto. Tomás admite la posibilidad de una credibilidad y aun de una fe puramente racional, contra Rousselot. A partir de la p. 252 trata de la doctrina de la fe en Sto. Tomás.

KARL ADAM, en su reciente obra: *Der Christus des Glaubens.* Dusseldorf. Pág. 23.

GARRIGOU-LAGRANGE, en su obra: *De Revelatione,* v. I, p. 438, ss. Roma, 1950.

Se podría proseguir la reseña.

Interesa subrayar que en el problema de la racionalidad de la fe o credibilidad figuran muy variadas tendencias y matices en los autores mencionados, al interpretar a Sto. Tomás, tendencias que se pueden colocar entre dos extremos representados por Harent y Rousselot. Sobre las opiniones diversas de los más modernos intérpretes de Sto. Tomás se puede consultar: AUBERT, *o. c.,* deuxième partie, c. IV, l'école de Rousselot.

204. La obra de A. LANG, *Die Wege des Glaubensbegründung bei den Scholastiken des 14. Iahrhunderts,* citada repetidas veces, puede parecer una continuación de la de Englhardt en cuanto al problema de la racionalidad de la fe. Empieza por darnos en el prólogo la doctrina de Sto. Tomás para recorrer luego las distintas escuelas del s. XIV, como indica su título.

La escuela tomista, según el autor, conserva, apenas sin modificación alguna en los distintos teólogos, su criterio. Las otras escuelas, en cambio, ha-

Entre los teólogos de esta época se encuentran los hombres más conspicuos contra quienes Capreolo y Deza escriben las "Defensiones..."

Es objeto de otro grupo de estudios, y muy importante en la teología de la fe, el período que comienza con el nuevo mundo intelectual del renacimiento tomista a partir del siglo XVI, iniciado por las relevantes figuras de Cayetano y, en España, Francisco de Vitoria principalmente y Melchor Cano; influenciados ya los dos últimos por las corrientes humanísticas.

En varios lugares de este trabajo, especialmente en la pág. 86, hemos citado distintas obras y estudios que en su conjunto encierran lo más importante sobre la historia de la teología de la fe a partir del siglo XVI. Como nuestra pretensión no llega a tanto como para tratar de establecer formales comparaciones entre nuestro autor y los teólogos posteriores, excepción hecha para Francisco de Vitoria y Suárez, nos creemos dispensados de proseguir.

2. PROBLEMAS SUSCITADOS POR LOS ADVERSARIOS DE SANTO TOMAS Y LAS SOLUCIONES DE SUS DEFENSORES, CAPREOLO Y DEZA

Recordemos una vez más que la filiación intelectual de Capreolo y Deza es eminentemente tomista y que forman parte del bando teológico más fiel al Aquinate.

En materia de fe, los poderosos impugnadores de Santo Tomás, contra quienes se debaten Capreolo y Deza, no proceden todos de la misma escuela teológica. Figuran entre ellos y casi únicamente, aunque con desigual importancia: Gregorio de Rimini, de neta procedencia nominal, Pedro Aureolo, tocado por la misma tendencia, el disidente tomista Durando y Escoto.

Las "Defensiones" que nos ocupan establecen una más profunda y progresiva interpretación de la doctrina de la fe en Santo Tomás, en comparación con las precedentes, impulsada aquella por la mayor agudeza, precisión y profundidad dada a algunos problemas por los mencionados contradictores, especialmente por los inteligentísimos Durando y Escoto. Este último, preocupado por el más acuciante problema de la fe, su ra-

---

blan de los motivos de credibilidad. Grabmann —citado por Lang en la p. 37— dice que no ha encontrado los argumentos apologéticos de Fra Remigio dei Girolami en ningún tomista de la primera escuela.

Esta obra es muy útil, en nuestro trabajo, para conocer la posición de los más frecuentes adversarios de Capreolo y Deza y de los tomistas anteriores a los mismos.

Para Escoto véase KLEIN, J.: *Der Glaube nach der Lehre des Ioh. Duns Skotus*. Münster, 1905.

Véanse también varios de los autores citados en el transcurso de este trabajo —especialmente Hugueny y Schlagenhaufen.

cionalidad, lo sitúa en la cuestión concreta del valor de la prueba puramente natural del hecho de la revelación, la "fides acquisita", previa a la fe sobrenatural [205].

La solución de este problema la coloca Deza, en forma muy destacada, al contradecir a Escoto, en la realización directa del asentimiento de fe en el hombre, mediante el hábito sobrenatural; para ello ha dado previamente una teoría muy acabada del hábito, al tiempo que defendía la posición de Sto. Tomás, en la materia, contra Durando. Entendido de este modo, responde el hábito a la vez por la exigencia de sobrenaturalidad del objeto formal de la fe y por la racionalidad y certeza del acto: estimulantes máximos en todos los tiempos de cualquier problema alrededor de la fe.

La realidad de una forma infusa en el creyente como causa formal de la fe —teoría introducida en la explicación teológica a mitades del siglo XII [206]— y la certeza basada en un asentimiento que no procede, como en el caso de lo meramente racional, de la evidencia, son tesis que es mérito de Deza el haberlas relacionado intrínsecamente y defendido con gran tenacidad contra Durando y contra Escoto, principalmente.

Esta interpretación de Santo Tomás es causa de un progreso en la teología de la fe por versar sobre problemas que el Aquinate no se planteó tan explícita y profundamente [207]. Sin aceptar fácilmente todo lo que pueda afirmarse en cuanto a la localización histórica de problemas y soluciones, convendremos, sin embargo, en afirmar que la problemática de la racionalidad de la fe se presenta mucho más compleja en el siglo XIV, y que esto obliga a Capreolo y Deza en el siglo XV a precisar y ampliar soluciones.

3. VALOR PERMANENTE DE LAS SOLUCIONES DE CAPREOLO Y DEZA COMO INTERPRETES TOMISTAS DE LA TEOLOGIA DE LA FE

Ahora bien, ¿puede decirse que la interpretación de Capreolo y Deza marca un progreso sobre la línea de la mente genuinamente tomista? Es decir, ¿representan nuestros autores, en su época, una etapa de la solu-

---

205. HUGO LANG, *o. c.*, p. 147, presenta a Duns Escoto como el introductor de la posibilidad de la "fides acquisita" independiente, "einer selbständigen fides acquisita naturalis, einer fides scientifica".

206. ENGLHARDT, *o. c.*, p. 129.

207. Es opinión unánime de los autores que han estudiado el tema, que Santo Tomás no se planteó el problema de la credibilidad tal cual evolucionó más tarde. Por ejemplo, H. LANG, *o. c., p.* 171; *Stolz, o. c.*, p. 97 ss.; A. LANG, *o. c.*, p. 13, quien escribe: "Hl. Thomas diese Frage noch nicht gestellt hat und dass aus gelegentlichen Ausserung nur zu leicht falsche Schlüsse werden konnen." Desde entonces, afirma Lang, el sentido del problema había variado.

ción tomista del problema que había de alcanzar una expresión más plena mucho más tarde, al tratar los teólogos de enjuiciar con rigor el valor y modo formal de actuar los motivos de credibilidad en el acto de fe? Creemos simplemente que sí y que Capreolo y Deza, instigados por la necesidad de dar una solución al problema —captado por ellos como problema general de racionalidad— nos proporcionan respuestas que entrañan un doble valor y que son, además, capaces de mostrar su eficacia en épocas posteriores.

Doble valor consistente en ofrecernos, *por un lado, las bases de una sólida teoría de la fe y conforme además, por otro, con una interpretación de Santo Tomás,* que puede servir de punto de partida para soluciones más próximas a las metas señaladas por los modernos.

No pretendemos llevar nuestras deducciones y comparaciones hasta algunas de las soluciones propuestas modernamente. lo que equivaldría a saltar por encima de los límites de este trabajo y supondría. además, confrontaciones muy amplias y exigentes. Sin embargo. es muy justo recordar que las interpretaciones de Sto. Tomás tienen y tendrán simpre una actualidad en teología y, en consecuencia. sin que merezcamos ser tildados de arbitrarios. podemos destacar en la interpretación que nos ofrecen Capreolo y Deza los caracteres que, *de acuerdo con el intento de darles actualidad,* consideramos más importantes y originales.

El primer carácter es negativo: ni Capreolo ni Deza sienten simpatía alguna por aquella solución que sólo entiende pueda explicarse la racionalidad de la fe si se admite previamente, por algún motivo natural, el que Dios haya revelado. Por esta causa nuestros autores se encuentran muy lejos de las interpretaciones introducidas. en el problema de la justificación racional del acto de fe. a partir del siglo XVII.

En su aspecto positivo: su teoría parte de la trascendencia del objeto formal y de la absoluta necesidad del hábito —realizado su plenitud metafísica— para salvar en el hombre metafísica y gnoseológicamente la distancia que existe. por causa de la sobrenaturalidad. entre objeto y facultades.

Esto es en substancia y en líneas generales lo que con seguridad creemos puede decirse de la utilidad histórica de la posición de Deza y Capreolo en la teología de la fe.

4. DEZA Y FRANCISCO DE VITORIA

Interesa ahora saber si se ha dado alguna influencia efectiva de Deza, en materia de teología de la fe, sobre los teólogos españoles. sus inmediatos sucesores. Nos limitaremos a hablar de Francisco de Vitoria († 1546)

y Suárez († 1617), los más importantes entre los más próximos cronológicamente a Deza [208].

Respecto a la racionalidad de la fe, al valor y función de la "fides acquisita" y al modo de interpretar a Santo Tomás en el problema, no creemos que Vitoria pueda situarse en una posición tan definida y decidida como Deza, pues se muestra vacilante algunas veces respecto a sus propias directrices fundamentales. Otra es la posición de Melchor Cano, mucho más concorde, en su orientación general, con Deza en el problema mencionado [209].

Con relación a la influencia concreta y directa de Deza sobre Vitoria en materia de fe y aun en otros problmas teológicos, creemos poder decir con fundamento que *no se ha dado ninguna.* Bastaría siquiera para justificarlo la enorme diferencia que existe entre ambos en método, lenguaje y contenido, apreciable mediante una lectura comparada, aun la más somera. Enumeremos, sin embargo, algunas razones más estrictas.

Vitoria no cita jamás a Deza, en nuestra materia, en sus Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás [210] y cita, en cambio con alguna frecuencia a Capreolo. La misma impresión hemos llevado en las lecturas de Cano. Ello obliga a concluir, dejando por el momento de lado los argumentos más directos, que la transmisión de la genuina tradición tomista en España se hace mediante Capreolo y Cayetano principalmente, por creer con seguridad los teólogos españoles de la época, con el P. Sigüenza, que Deza no era sino un mero compilador de Capreolo.

A parte de este hecho de sí tan importante, habida cuenta de la proximidad entre Deza y Vitoria, corroboran lo mismo el que Vitoria y más todavía Cano forman parte intelectualmente de una generación íntegramente posterior a Deza, quien, en la edición de su obra, no tuvo presentes, a pesar de conocerlas, la corrientes humanísticas de última hora.

He ahí algunos hechos.

Vitoria introduce con dificultad en Salamanca el comentario directo a la Suma Teológica —para la fe la Secunda Secundae—, en lugar del Comentario al Maestro de las Sentencias, como habían hecho sus predecesores con Deza.

Vitoria alude con frecuencia a los "Grammatici", "Theologi grammatici", refiriéndose a los humanistas de la época que opinaban sobre materias teológicas y bíblicas: por ejemplo en la II, II, q. I, a. 5; ibid., a. 7;

208. Vitoria empieza, como catedrático, su docencia en Salamanca el 1526. Melchor Cano sucede a Vitoria a su muerte, aunque el destinado a suceder a Vitoria era Domingo Soto, quien pocos años después sucede a Cano.

209. Para conocer la opinión de Vitoria y Cano respecto al problema, puede verse MORI, *o. c.*, pp. 54 ss., 84 ss.

210. Comentarios a la *Secunda Secundae* de Santo Tomás. Edición V. BELTRÁN DE HEREDIA. Salamanca, 1932. Hay una sola cita de Deza en toda la obra.

ibid., a. 8. Menciona explícitamente, entre otros, a Felipe Melancthon —q. I, a. 5—, Erasmo y Laurentius Valla —q. IV, a. 1.

Deza, que sepamos, no menta ningún humanista en su producción intelectual.

Vitoria en la exposición de su doctrina tiene presente la herejía luterana, que menciona por primera vez en sus Comentarios a la IIa. IIae., en la q. I, a. 10; ello da lugar a que aduzca argumenos apologéticos —q. I, a. 4— y a que compare la infalibilidad de la Escritura y de la Iglesia —ibid., a. 10—. Estas cuestiones no se encuentran en Deza, probablemente por haber escrito antes de Lutero.

Vitoria se extiende mucho en la cuestión de la infidelidad —II, II, q. X— donde, además de la dogmática del tema, propone extensas cuestiones de moral y de derecho público eclesiástico y problemas de tolerancia en general. Todas estas modalidades, en cambio, las omite Deza y trata sólo con extensión el bautismo de los niños de los infieles, cuestión viva en la España de la época.

Vitoria, moralista antes que dogmático, tiene una marcada orientación práctica, moral y jurídica, con inquietudes renacentistas. Deza es ante todo metafísico aristotélico-tomista, amigo de la especulación y menos moderno en cuanto al método que el propio Santo Tomás en las Sumas.

En Vitoria influyen visiblemente los nuevos problemas planteados en España por el descubrimiento de América, el Renacimiento y la Reforma. Deza parece ignorar casi totalmente estos acontecimientos y las cuestiones derivadas [211].

En una palabra, creemos haber afirmado con fundamento, que Deza, en cuanto a teólogo, pertenece todavía al siglo XV. Sin embargo, por su actividad y participación en los asuntos públicos y privados, en el momento de aparecer su "Defensiones", estaba plenamente incorporado a la historia religiosa, política y cultural de la España renacentista de principios del siglo XVI.

---

211. Su intervención en el asunto de Nebrija y su enemistad con Cisneros serían suficientes para demostrar que los "nuevos" hicieron mella en el ánimo de Deza. ¿Por qué no alude a los mismos en su obra? Se pueden dar dos razones concurrentes: la primera, porque quizás fue preparada la redacción de su obra cuando profesó en Salamanca, época en que estos problemas no eran tan vivos, y poco añadiría en las fechas de su publicación, cuando era ya Arzobispo de Sevilla y estaba abrumado por problemas de gobierno. La segunda, es que depende excesivamente de Capreolo, a cuya erudición nada apenas añade de original.

Uno y otro, Capreolo y Deza, por el método de su Comentario a las Sentencias parecen anteriores a la propia Suma Teológica de Sto. Tomás; no así, en cambio, por la doctrina.

5. DEZA Y SUAREZ

No podemos omitir la dedicación de unos párrafos a la presencia de Deza en los escritos de Suárez.

Suárez, que es el más conspicuo entre todos los teólogos españoles próximos a Deza [212], es quien lo menciona con más frecuencia.

En la conocida Ed. Vivès (París) de las obras de Suárez figuran 38 citas de Deza [213]. Algunas de ellas son una simple mención de su nombre en alguno de los grupos de teólogos, entre los que de ordinario figura Capreolo. Otras veces se expone directamente alguna doctrina particular de Deza.

Las citas más importantes se refieren a la gracia y a la fe: problemática en la que Deza destaca por su originalidad. Esta parece ser también la opinión implícita de los que conocen algo sobre los escritos de Deza, pues las cuestiones que traen versan sobre las mencionadas materias.

La consideración que merece Deza por parte de Suárez es sin comparación mayor que la que le dan Vitoria, Cano y Báñez.

Según hemos señalado ya, Deza consiguió posiblemente fama de plagiario en el espacio de tiempo que media entre él y Suárez. A pesar de ello Suárez lo tiene en especial consideración, porque sin duda sabría apreciar los rasgos de originalidad que se encuentran en la obra del inteligentísimo Deza.

Suárez tuvo seguramente ocasión de comparar entre sí Deza y Capreolo, como parecen demostrarlo las citas yuxtapuestas de ambos; ello significa que Suárez captó el valor original, contra toda apariencia, de la obra de Deza y que pudo además darse cuenta de la economía de trabajo que había dirigido la confección de aquella.

Suárez, excepto en la primera de sus citas, menciona siempre a Deza con el nombre del "Hispalensis" que no hay que confundir con el arzobispo de Sevilla Alfonso Vargas de Toledo, quien leía en París en 1345 [214]. Para deshacer este equívoco basta compulsar alguna de las citas de Deza en Suárez.

Vamos a pasar por alto la interpretación, en general, de la teología de Deza por Suárez, excepción hecha para el problema que estudiamos; la teología de la fe.

Dos son los puntos, para abreviar, respecto a la teología de la fe en Deza a los que Suárez presta especial atención: *a*) su certeza y raciona-

---

212. Suárez fallece en 1617, exactamente a los cien años de la edición de las *Novarum defensionm...*

213. Debemos la relación de estas citas a la exquisita amabilidad del P. Eleuterio Elorduy, quien siempre está pronto a facilitar el trabajo de todos.

214. Observación del P. Elorduy.

lidad; *b*) la posibilidad simultánea respecto al mismo objeto del conocimiento pleno de razón y de fe.

El primer punto, muy importante en ambos autores, no lo trata Suárez, al hablar de Deza, con toda la profundidad que tiene en la teología de este último: donde viene fundamentado con la teoría del hábito natural y doctrina del hábito sobrenatural.

Suárez [215] interpreta rectamente a Deza cuando atribuye a éste que "Deum ut revelantem seu testificantem res credendas per fidem esse objectum formale fidei" y asimismo que "naturalem cognitionem Dei sub ratione primae veritatis non semper esse necesariam" [216] para conocer a la primera verdad que revela y lo que viene a ser lo mismo: que no es necesario para llegar a la fe el conocer "naturaliter" que "Deus est verax".

No es preciso añadir que no es esta la posición de Suárez [217].

Los lugares que cita Suárez de Deza son en general correctos y corresponden a L. III, D. XXIII, Q. 2, a. 3.

El segundo punto, donde Suárez discrepa mayormente con Deza, es en la sentencia, que con fundamento atribuye Deza, que la "visio vel scientia objecti" no puede darse con la fe y por tanto que "fidem non posse esse simul cum cognitione evidente sibi illa intuitiva sit, sive abstractiva, sive a priori, sive a posteriori, sive supernaturali" [218], donde Suárez cita el mismo a. 3 ya mencionado.

Suárez hace un resumen perfecto de la posición doctrinal de Deza: aunque no cita otras distinciones donde Deza trata más ex profeso el problema.

En definitiva, Suárez captó muy bien la posición de Deza en ambos lugares, con más ajuste quizá en el segundo punto que en el primero: lo que por otra parte confirma la interpretación que nosotros propusimos. Sin embargo Suárez no trata a fondo, por lo que se refiere a la opinión sostenida por Deza, el problema de la certeza de la fe y el modo cómo este último justifica la solución que propone. Precisamente el a. 3, mencionado por Suárez, contiene esencialmente el pensamiento de Deza respecto al problema, que no puede independizarse de la teoría del "habitus supernaturalis".

Evidentemente, vistas por separado, las justificaciones de la fe sobrenatural en Deza no podían convencer ni poco ni mucho a Suárez. En la unificación del problema, óntica y lógicamente, radica en realidad el mayor mérito y originalidad de nuestro autor.

---

215. Ed. Vivès, T. XII, p. 43, n.° 3.
216. Id. T. XII, p. 63, n.° 3.
217. Véase para nuestro asunto: P. S. VILAJUSANA, "Archivo teológico granadino" XIX (1956) 55-95: *Poder de las fuerzas naturales para obtener la credibilidad natural y la fe adquirida, según Suárez.*
218. Ed. Vivès. T. XII, p. 79, n.° 1 y también T. XII, pp: 83-84, n.os 11-12.

II. — EPILOGACION

A) DEZA ECLESIASTICO PROMINENTE Y HOMBRE PUBLICO

Que Deza ocupó un lugar prominente entre las figuras más destacadas de España durante el reinado de Isabel y Fernando, es históricamente incontestable.

La vida civil y religiosa de la época en España estaban íntimamente unidas. Deza debe a esa unión su encumbramiento por la coyuntura que le ofrece la preceptoria del príncipe Don Juan, al poner en sus manos la confianza de los monarcas; a los mismos debe nuestro dominico los elevadísimos cargos eclesiásticos con que fue agraciado; obispados, algunos de ellos de pingües rentas.

Hombre de talento indiscutible, no estuvo en general desacertado en sus puestos de gobieno, ni le faltan rasgos que manifiestan profundas inquietudes por la mejora radical de la vida religiosa —se preocupó por el problema de la reforma de la Iglesia, a la sazón de actualidad— o por el alivio de la mísera condición de incontables españoles. Tampoco olvida la ordenación del culto y el fomento de los estudios teológicos entre el clero.

Su adhesión a las personas de los monarcas —a Fernando en especial después de la muerte de la Reina— y su devoto e incondicional servicio a los menores deseos de los mismos, nos lo manifiestan más preocupado quizás que por defender la íntegra pureza de los altos valores constitutivos del patrimonio espiritual de España, por respaldar las personas en quienes los vincula.

Semejantes situaciones deslumbrantes y tentadoras de unidad político-religiosa, que tantas veces se han repetido en el correr de la historia, facilitan al eclesiástico encumbrado formarse conciencia, siquiera errónea, de que puede buscar afanosa y simultáneamente, en paz y sin contradicciones interiores, los intereses de Dios, de la Patria y los propios. Este es el caso de Deza.

Lo mismo explica, en parte al menos, su excesivo celo y su fracaso como inquisidor en el desgraciado asunto de Lucero de Córdoba. La inquisición española, sostenida con el mayor interés por los Reyes, perseguía ciertamente, a su manera, un fin espiritual; pero la manifiesta intención de los Monarcas hacía solidaria del mismo y con no menos empeño una finalidad política y una teoría de gobierno: mantener la unidad de pensamiento entre sus súbditos. Deza, primer inquisidor, hombre de plena confianza para Fernando e Isabel, apoya sin reservas esta política.

La intervención de Deza en el descubrimiento de América es muy meritoria, como asimismo su presencia en Sevilla fue de verdadera eficacia para la pacificación de Andalucía.

Deza no parece ser ni un santo ni un héroe, ni tampoco un obispo "guerrero": pero trabaja a fondo con su potente capacidad, en lugar privilegiado, de acuerdo con la situación político-religiosa que le circunda.

B) DEZA TEOLOGO

Deza asimila con rara profundidad y exactitud el pensamiento de Santo Tomás y lo traduce a un lenguaje claro, exacto y a menudo contundente. Basta para convencerse de ello leer algunos de sus artículos tercero y cuarto.

Creemos, sin embargo, que le afecta no poco el juicio del P. Sigüenza, al afirmar que Deza tenía "mucho nombre por su ingenio por haber impreso como cosa suya los trabajos de Capreolo". A pesar de su íntegra dependencia de éste último, no hemos visto que Deza lo cite una sola vez; no se trata, sin embargo, de engañar al lector, pues la tal dependencia es señalada y aun interpretada por los prologuistas contemporáneos de Deza; pero, sean cuales fueren los costumbres de entonces, no parece redundar en modo alguno este proceder en honor de Deza.

La erudición original de Deza es escasa y en las mismas citas del Aquinate se sirve a menudo de los acoplamientos preparados por Capreolo, aunque traspone inteligentemente muchas veces su aplicación. Es indiscutible su excepcional asimilación de la síntesis y lenguaje tomista, como asimismo la profundidad y agudeza de su talento; todo ello, creemos, le permitió, probablemente con el auxilio de otra mano, darnos una refundición de la obra de Capreolo sin gran trabajo de investigación original —véase el Apéndice II—. Su personalidad se vuelca en la obra sólo en cuanto le comunica su vigor y capacidad de síntesis, y precisión y claridad de lenguaje.

La lectura comparada de Deza y Capreolo, además de poner de manifiesto su dependencia del segundo, produce tal impresión de obra "compuesta", que el lector se inclina a creer que los fragmentos aparentemente más originales son párrafos de otros autores interpolados por Deza, sin cita, en el "Novarum Defensionum..."; para el caso de un fragmento de Torquemada hemos hallado la prueba y tememos podría hallarse para el asunto estudiado en nuestro Apéndice III.

Sostiene, sin embargo, Deza mejor que Capreolo la unidad de la síntesis del pensamiento tomista, sin concesiones discordantes, y destaca y expresa la misma, a nuestro juicio, con más vigor y claridad.

El proceso de confección de la obra de Deza explica la distancia entre ésta y los demás escritos del mismo autor, muy inferiores en profundidad y extensión a sus "Defensiones"; pues, excepción hecha de un breve tratado escriturístico en defensa de Sto. Tomás, de su juventud, los más de

aquellos son documentos de carácter pastoral o problemáticas obras, en cuanto a su autenticidad y existencia, que se le atribuyen.

Deza escribe su obra siendo Arzobispo de Sevilla. El primer volumen está preparado antes del año 1511 y el último aparece el mismo año de la fundación por Deza del Colegio de Santo Tomás (1517), en la misma ciudad.

No parece inverosímil la conjetura que Deza, ante todo hombre de soluciones prácticas, decidiera escribir sus "Defensiones" conforme a las posibilidades de la formación de su juventud, sin preocupaciones de renovación, para dotar al nuevo Colegio de Sevilla de un texto genuinamente tomista. Lo mismo podría explicar el modo de composición del libro —un comentario a las Sentencias cuando se comentaba ya la Suma— tomando por pauta a Capreolo, a fin de poder llevar a término la obra sin una dedicación extraordinaria de tiempo. Esto justificaría también, cómo el enorme personaje que era nuestro autor, Arzobispo de Sevilla y Deza, abrumado por grandes preocupaciones y tareas, alejado además por muchos años de la cátedra, podía haberse comprometido en tal empresa.

La falta de originalidad no en la exposición y formulación de su síntesis, sino en el método y en la procedencia de los materiales que emplea, disminuye el valor de la obra de Deza, situándole en cronología cultural en una época anterior a la suya y privándole de la consideración y encomio de dos grandes e innovadores teólogos, casi inmediatos sucesores de Deza en Salamanca, Vitoria y Cano.

C) SINTESIS DE LA TEOLOGIA DE LA FE EN DEZA; SUS CARACTERISTICAS

1. EL OBJETO FORMAL

En la síntesis de la teología de la fe de Deza, aunque depende radical y fundamentalmente de la teoría del *objeto formal* de la fe, la Verdad Primera, de acuerdo con el punto de partida de Santo Tomás, como lo prueban las citas —S. Theol. II. II, q. I, a. 1 y III Sent., D. XXIV, q. I, a. 1, que nos trae Deza en III Sent., D. XXIII, q. II, a. 4, ad argumenta *contra quartam conclusionem, ad primum* (Apéndice I, p. 292)—, *no aparece, sin embargo, este motivo* —en el que tanto insiste Cayetano— *con suficiente relieve.* Ello es debido quizás a que no figura el objeto formal entre las tesis de doctrina tomista atacadas por los teólogos rebatidos en las "Defensiones" o, lo que es más probable, por depender metodológicamente nuestros "defensores" de las Sentencias y no de la Suma Teológica. No faltan, sin embargo, en Deza expresiones de esta nítida factura aplicadas a la fe: "divinae veritati innititur tamquam medio et obiecto formali" (Apéndice I, p. 285); "innititur... primae veritati tamquam medio" (Apéndice I, pp. 291-292), completada, en un caso (Apéndi-

ce I, p. 292), por la sugestiva aunque desacertada frase: "non enim esse revelatum est conditio rei creditae, sed ipsius credentis".

De acuerdo con esta básica concepción, formaliza Deza la estructura de la fe en el hombre, *como medio de realización* de su fin sobrenatural, esencialmente inasequible por medios puramente humanos.

En cualquier problema de la fe no deberá el lector perder de vista este principio, cuyo vigor en Deza jamás remite, según el cual la fe viene ligada intrínsecamente a un término inasequible al esfuerzo humano.

2. EL HABITO

Supuesto lo anterior, el "*habitus fidei*" corresponde y llena una exigencia ontológica que, una vez satisfecha, posibilita y da aptitud al hombre para alcanzar su fin sobrenatural. Por eso la mayor preocupación de Deza, mucho más fuerte en él que en Capreolo y con seguridad que en cualquier otro tomista anterior, consiste en establecer una teoría completa de la naturaleza espiritual, a partir del hábito, para explicar el acto de fe. Doctrina que funda en textos procedentes de Aristóteles y Santo Tomás; siempre en el supuesto de la exigencia originada por la nueva realidad de lo sobrenatural.

3. CONNATURALIDAD DE ACCION ENTRE LA POTENCIA Y EL HABITO, Y CONDICIONAMIENTO RECIPROCO DE LA ACTIVIDAD DE LAS FACULTADES

El hábito es, además, solidario de la potencia en una *unidad indivisible de acción,* no sólo por causa de la perfección ontológica o moral que lo especifica y que comparte con la potencia, sino además en la misma génesis de su actividad, "eadem operatio est tota ab utroque et quantum ad substantiam et quantum ad modum" (Apéndice I, p. 266). Por eso la acción procede, con fundamento, de la potencia y del hábito como *algo connatural,* "illae operationes delectabiles sunt operanti, quae sunt illi *connaturales,* quod habitus efficit eo quod inclinet per modum naturae" (Apéndice I, p. 265).

Nadie, quizás, ha puesto tanto interés como Deza en señalar este punto, de procedencia tomista, ¡cierto!, pero no tan bien ensamblado en autor alguno, ni siquiera en el propio Sto. Tomás. Ni nadie probablemente ha insistido con tanto apremio en el desarrollo profundo de esa teoría para aplicarla luego a la fe.

Como el hábito de fe no es exclusivo ni del entendimiento ni de la voluntad, su dinamismo procede de la *concomitancia de acción* e implica el condicionamiento recíproco entre la actividad intelectual y volitiva; *exigencia ésta última proveniente de la unidad del supuesto,* "nec intellectus

intelligit... nec voluntas amat... idem est suppositum cognoscens per intellectum et amans per voluntatem" (p. 105, nota 34).

Este ajuste de la teoría, aun en su punto más intrincado, representa —creemos— el esfuerzo más original de Deza en su teorización racional sobre la última dinámica de las facultades espirituales. Deza ha llevado a término este esfuerzo estimulado, y con razón, por la capital importancia que tiene la teoría para explicar la *racionalidad de la fe* y para interpretar eficazmente, por la filosofía, la naturaleza de virtud teologal, que asignamos a la fe.

Su agudeza en este punto merece sobradamente los honores de la divulgación.

4. NO ES NECESARIO PARA CREER SABER ANTES "NATURALMENTE" QUE DIOS HA REVELADO

Hasta aquí Deza, al explicarnos lo que es la fe, está metodológicamente de acuerdo con la mentalidad de la época; ante todo, para Deza, sus coetáneos y predecesores, la fe es una realidad que se da en el hombre ciertamente, pero que por su carácter de "cosa dada" nos llega con una determinada estructura ontológica.

Sin embargo, Deza y Capreolo, compelidos por los argumenos de los adversarios de Sto. Tomás, descienden a estudiar y justificar *el problema del acto de fe* en la conciencia del creyente: ¿por qué creemos?

La respuesta que dan a la pregunta es antitética, hemos dicho repetidas veces, de las teorías aparecidas desde Elizalde y que gozan de un notable éxito por todo el siglo XIX. En las mismas se establece como hecho primordial para explicar la fe, *la necesidad de un asentimiento previo y puramente natural al hecho de la revelación;* asentimiento al que se atribuye, respecto a su motivación, un carácter rigurosamente científico, *necesitante por parte de unos,* o bien meramente prudencial o *de certeza moral por parte de otros,* dadas —entre otras razones— las dificultades que presenta la primera solución para salvar la propiedad dogmática de la libertad del acto de fe.

La solución que nos ofrece Deza, como genuinamente tomista, hace innecesaria esta suposición. Las características asignadas por Deza al hábito de la fe, satisfacen plenamente las exigencias de racionalidad de la misma, sin necesidad de recurrir a la previa suposición del conocimiento natural del hecho revelado, cuestión ésta que, con seguridad, nos propone por primera vez Escoto.

No es necesario saber que Dios ha revelado, nos dice claramente Deza con Capreolo, antes del acto de fe. La fe, o sea el hábito, tiene por objeto la Verdad Primera, simultánea y "per modum unius", en cuanto revela

—certeza del hecho de la revelación— y lo que revela —certeza del misterio revelado—. "Sed etiam postquam revelata sunt excedit lumen rationis *cognoscere et credere* quod a Deo revelata sunt" (Apéndice I, p. 290); "negatur... quod credimus praecise et principaliter... Deum Trinum et Unum esse a Deo revelatum, quia Ioannes vel alius Apostolus hoc dixit; immo directe et principaliter id credimus ex vi habitus fidei" (Apéndice I, p. 290).

5. LA "FIDES ACQUISITA (AUT QUICUMQUE ALIUS FIRMITATIS ASSENSUS EX PROPRIA AESTIMATIONE AUT EX QUIBUSVIS ALIIS ADMINICULIS CAUSATA" —APENDICE I, PAG. 286)

¿Significa esta posición de Deza la exclusión radical de la "fides acquisita"? Es decir, ¿pretende Deza excluir la posibilidad especulativa de un asentimiento dado sin la gracia por el hombre en este mundo al doble objeto, de la verdad revelada y el hecho de la revelación?, pues Deza no admite dos tiempos en el proceso del asentimiento de fe, o bien, ¿quiere significar al menos que de hecho no se da nunca un asentimiento de tal naturaleza?

Es preciso distinguir en la respuesta. Deza excluye efectivamente la posibilidad de un asentimiento rigurosamente evidente que engendraría, por consiguiente, en el hombre una fe natural rigurosamente científica. Por definición, según el pensamiento de Deza con Santo Tomás, un asentimiento natural intelectualmente perfecto es incompatible con el asentimiento de fe sobrenatural, respecto al mismo asunto y en el mismo sujeto.

Si se trata, en cambio, de una mera *posibilidad de un asentimiento natural* dado a la verdad revelada o al hecho de la revelación, Deza admite la posibilidad, sin la gracia, de un tal asentimiento o "fides acquisita", así entendida: aunque niega, al mismo tiempo, que se trate de un asentimiento *intelectualmente perfecto*, es decir, que se trate de un "*assentire firmiter*" y, además, "*discrete*", según requiere el asentimiento de fe sobrenatural. La "fides acquisita", puede, a lo sumo, según Deza, poseer una de las dos cualidades, pero *en ningún caso es camino necesario para la "fides infusa"*: "sine habitu infuso et sine gratuita ac supernaturali illustratione assentire possumus qualitercumque assensu veritatibus supernaturalibus, non tamen... *perfecte* possumus illis assentire... *perfecte autem assentire est firmiter et faciliter ac delectabiliter et discrete* assentire" (véase p. 134).

6. EL "FIRMITER" Y "DISCRETE ASSENTIRE" DE LA FE SOBRENATURAL

Deza explica mejor que Capreolo cómo la perfección del asentimiento de fe sobrenatural, prestado al doble objeto del dogma y del hecho de la

revelación, depende del hábito de fe, que da al que lo posee el poder de asentir "firmiter" y "discrete", es decir, asentir con plenitud de adhesión y firmeza, y además con suficiente motivo o, lo que es lo mismo, prudentemente, sin ligereza intelectual.

Para este *único tipo de asentimiento*, así definido, que es el propio de la fe, es absolutamente necesaria, según Deza, la gracia.

7. VALOR DE LA "CERTEZA MORAL" EN EL ASENTIMIENTO DE FE

Si queremos ir más lejos y pretendemos determinar, de acuerdo con los textos de Deza, el grado de certeza —llamémosle "certeza moral" aunque la expresión no figure en Deza— que el hombre en general o cada uno en particular podría alcanzar en la nuda "fides acquisita", concebida por Deza, planteamos un problema hipotético, que ni Deza ni Capreolo se podían apenas plantear. Pues una tal certeza natural, según el pensamiento de nuestros autores, no ha de intervenir necesariamente en la génesis ni en la justificación de la fe. Esto equivaldría a suponer que Dios negase la gracia a un alma de buena voluntad en el preciso momento en que la invitaba a convertirse. Ni Capreolo ni Deza, como muchos de sus grandes sucesores, podían hacerse la quimérica pregunta de hasta dónde podrían llegar unos medios de por sí inadecuados al fin.

8. EL OBJETO MATERIAL DE LA FE

Deza y Capreolo no se preocupan de explicar en qué consiste el objeto material de la fe, sólo lo tocan, a diferencia de Santo Tomás, muy incidental y genéricamente; posiblemente porque tampoco era este asunto objeto de controversia.

Hemos ya subrayado el discreto relieve explícito que se da en las "Defensiones" al propio objeto formal.

Deza, independizándose de Capreolo, establece cinco criterios para determinar la conexión de las verdades, objeto de fe, con las fuentes reveladas; normas que introduce en la D. XXXI-XXXII del libro III. Sin embargo, el párrafo no es original y procede casi a la letra, aunque sin cita, de Torquemada.

9. INCOMPATIBILIDAD ESENCIAL ENTRE FE Y EVIDENCIA O VISION, QUE NO SEA DE FE

Es una tesis, a la que conceden mucha importancia nuestros autores, que el objeto de fe tiene la condición necesaria de "non visum, non scitum", y eso por dos razones definitivas: por la trascendencia del objeto

sobrenatural a que la fe nos conduce, cuya esencial inaccesibilidad al intelecto en este mundo —Deza con otros autores— ven expresada en el texto paulino "argumentum non apparentium", y por el carácter libre del asentimiento que prestamos a la verdad de fe; "quam cito aliquid incipit esse visum seu clare apparens intellectui, non potest subesse actui fidei ut obiectum, iuxta definitionem fidei propositam ab Apostolo..." (Apéndice I, p. 304).

El objeto de fe no sólo ha de ser "non visum" en sí mismo, sino también "non visum" por falta de evidencia en el testimonio.

Cualquier *visión* propiamente tal, que no sea de fe, se opone a la fe, trátese de la *visión beatífica* en la otra vida, de la *evidencia* propiamente tal o conocimiento *rigurosamente científico* del hombre en este mundo, o de la *evidencia natural independiente y anterior* a la fe del hecho de la revelación: pues ésta última permitiría al hombre "conocer" la verdad dogmática por un razonamiento apodíctico basado en la infalibilidad divina.

Es quizá conveniente recordar que en el pensamiento y lenguaje de Deza, de acuerdo con la tradición escolástica, la expresión "evidente" aplicada al conocimiento humano, equivale a un conocimiento necesitante.

Parece, además, muy probable que, según la concepción noética de Deza, el hecho de la revelación es, en el orden puramente racional, inevidente por naturaleza a causa de su contingencia; pues el "credere ex auctoritate divina", sin el hábito de fe, contrapuesto por Deza al "credere ex habitu fidei", no produce la certeza de fe requerida. "arguens fallitur putans quod idem sit omnino aliquid tenere ex auctoritate divina et per habitum fidei" (Apéndice I, p. 309).

10. LA EVIDENCIA PURAMENTE RACIONAL NO ES LA CERTEZA, PERO NI SIQUIERA SU UNICO CAMINO

En la distinción XXIII y en las distinciones XXIV-XXV, XXXI-XXXII excluye Deza, según acabamos de ver, la pura *evidencia natural* —"in obiecto"; "in attestante"— como medios para llegar al asentimiento de fe. Ello obliga a Deza, lo que hace con mucha más insistencia y precisión que Capreolo, a explicarnos el *concepto filosófico de certeza verificable en la fe* que, *en cuanto a tal,* radica en la adhesión: "certitudo proprie loquendo nihil aliud est quam determinatio firma intellectus ad aliquid" —nos dice Sto. Tomás (Apéndice I, p. 305); y que, por tanto, no implica necesariamente en su origen ni la evidencia ni aun la verdad del objeto, pues la adhesión firme de la certeza, para Deza en oposición a Capreolo, es compatible psicológicamente con el error, por ejemplo, en el caso de los herejes: "certitudo stare potest cum falsitate. Certitudo namque non est proprie et formaliter veritas neque etiam cognitio veritatis" (Apéndice I, p. 311).

11. EN QUE SE FUNDA LA ADHESION O CERTEZA DE FE

Concedida la debida importancia a la noción de certeza natural y procediendo en modo análogo a lo que hizo con la noción de hábito, se le allana el camino a Deza para afianzar que la naturaleza propia y original del acto de fe, lo que le confiere su carácter de virtud, es la adhesión *firme y absoluta,* en cuanto la misma nos liga o nos hace solidarios de nuestro fin sobrenatural: "in quantum scil. fides theologica est, habet quod intellectum credentis disponat et elevet ultra vires naturae suae, ut tendat et suo modo respiciat ad Deum, sicut obiectum supernaturale" (Apéndice I, p. 285); "per habitum fidei, qui motione et participatione primae veritatis intellectui *dicat* ad id credendum et voluntas ad ipsum inclinat affectu quodam ex ipsa motione primae veritatis" (Apéndice I, pág. 292).

Adhesión que no funda —como de ordinario— el valor de su determinación en la "visión intelectual", sino en cuanto por ella nos dirigimos al fin como Bien supremo; por eso la fe es una virtud teológica distinta de las intelectuales y morales.

Por contra el hereje, aunque está dispuesto a morir por sus errores, no se adhiere a los mismos "sic perfecte et ea certitudine ac firmitate" como el fiel mediante el hábito de fe, sino "lumine naturali et humanis persuasionibus ac propria aestimatione" (Apéndice I, p. 286).

12. CAUSA DE LA CERTEZA DE FE

La causa propia y proporcionada de esta adhesión, a la vez *firme* ("firmiter") y *prudente* ("discrete") es el "habitus fidei", que nos *hace ver que hay que creer,* porque es bueno y obligatorio creer —credibilidad sobrenatural—: "lumen fidei facit videre ea quae creduntur", nos dice con Santo Tomás (Véase apéndice I, p. 284); "lumen fidei... *facit videre* his quae fidei sunt esse assentiendum" (Apéndice I, p. 309). El "habitus fidei... habet vim mentem credentis illustrandi et edocendi quod *ea, quae* fide in Sacris Scripturis et per Ecclesiam *proponuntur credenda* a prima veritate et divina auctoritate sunt tradita" (Apéndice I, p. 287); hábito que importa un *doble y simultáneo discernimiento* ("discretio"), *en cuanto al deber de creer y en cuanto al objeto propio* de este deber: "quod fides non errat... non est ex perfecto modo intelligendi... sed ex infallibili ratione quae dirigit voluntatem" (Apéndice I, p. 286).

Aquí aparece como motivo supremo de la fe, el "engagement" total de la persona, sin discriminación de facultades, con relación a su fin. Deza no olvida aportar de nuevo su expresivo y querido párrafo "actus et operationes sunt suppositorum, tamquam agentium et moventium..."

La conexión entre persona y fin viene identificada con fe sobrenatural en Sto. Tomás, Capreolo y Deza; pero más todavía en Deza, quien se muestra más exigente con respecto a la *unidad sujetiva de la adhesión*

de fe, por su esfuerzo —muy superior al de Capreolo y al del propio Santo Tomás en la explicación de la misma— a fin de aunar las funciones de la inteligencia, voluntad y hábito, y por confiar más al hábito la legitimidad y firmeza, dígase certeza, de la adhesión de fe.

13. FUNCION DE LOS SIGNOS DE CREDIBILIDAD

Hasta aquí ha explicado Deza por el hábito sobrenatural de la fe la posibilidad, contra las leyes ordinarias de nuestra psicología, de la adhesión a lo racionalmente "non visum", "non scitum". Falta saber si el componente racional o evidencial que interviene —signos de credibilidad, "adminicula", "probationes"— tiene algún valor o importancia en la teoría de la fe concebida por Deza. Sin que para Capreolo y Deza puedan jamás mostrarse suficientes estos signos, "ista iuvamenta —milagros, predicación...— nequaquam sufficiunt ad causandam praedictam cognitionem rei credibilis" (Apéndice I, p. 284), para engendrar una fe firme y prudente, les conceden, sin embargo, importancia, como lo demuestran sus referencias a los mismos: "iuvatur tamen intellectus credentis ex aliquibus creatis" (Apéndice I, p. 284).

Con todo. Deza no explica sus funciones o su modo de obrar en el hombre, poco definido todavía en su época y especialmente en la teología tomista, a pesar de las embestidas que recibía esta última por este motivo de parte de Escoto y Durando.

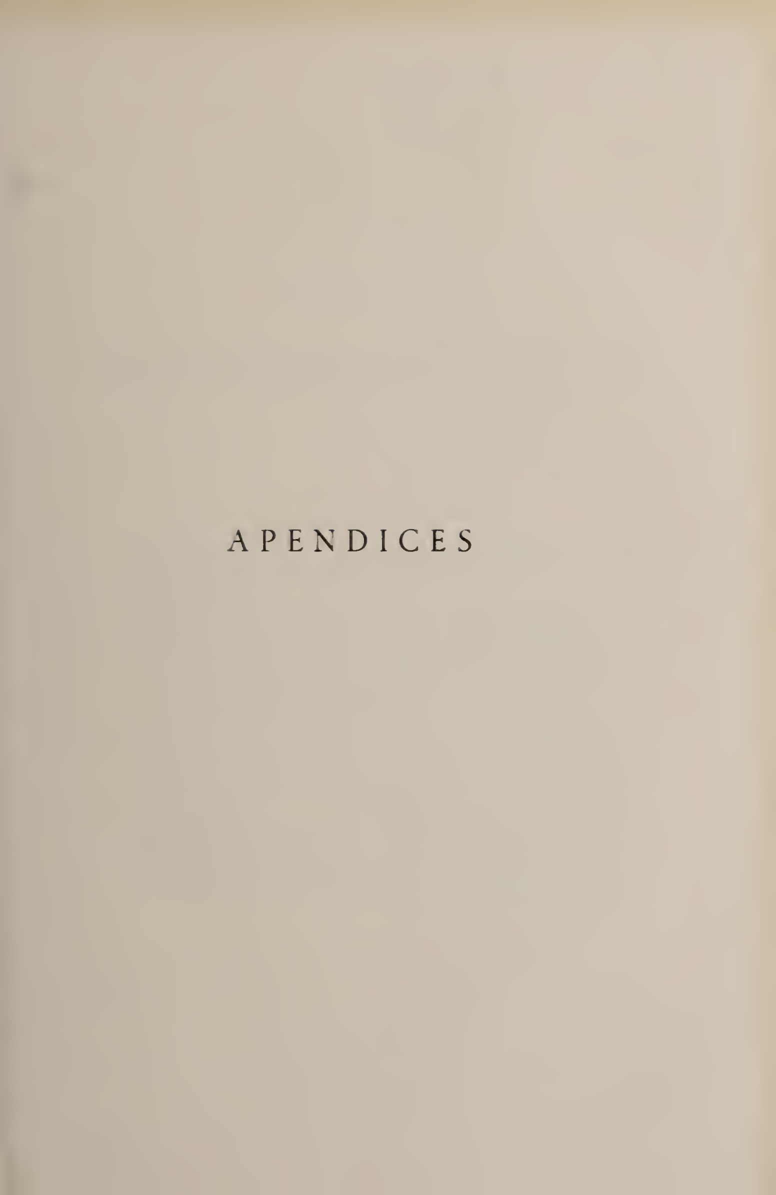
El problema de la credibilidad fue planteado muy claro por Deza, en general, con relación al hecho de la evidencia sobrenatural del objeto de fe o del hecho de la revelación, quien en ningún caso exige una certeza natural previa a la gracia de la fe, pero no en cuanto a determinar el valor de la participación del motivo racional "probabile et persuasivum" en la evidencia de este hecho.

Deza destaca, como medio natural para llegar a la verdad revelada, la predicación por los ministros de la Iglesia y quizás la supuesta continuidad histórica, mediante la misma Iglesia, hasta Cristo y los Apóstoles. Todo ello nos pondría en contacto, en la escala de lo humano, con la revelación de Cristo consignada en las Escrituras y en la Tradición.

* * *

Si por un momento comparamos esta síntesis de la teología de la fe de Deza, principalmente en cuanto se trata de justificar racionalmente el asentimiento de fe, con otras especulaciones del siglo XIX, habida, sin embargo, cuenta del diverso enfoque del problema y de la menor evolución del mismo en tiempo de Deza, concluiremos, *a pesar de todo, que la teoría de Deza se produce mucho más de acuerdo con las posiciones esenciales de Santo Tomás.*

Creemos que este modesto resultado podría ser tenido en cuenta, con provecho, en una elaboración moderna de la teología de la fe.



APENDICES

APENDICE I

DIDACI DEZA ARCHIEPISCOPI HISPALENSIS NOVARUM DEFENSIONUM DOCTRINAE ANGELICI DOCTORIS

Damos en este Apéndice la transcripción de algunos textos de Deza, señalando, de acuerdo con lo que se detalla en la adjunta sigla, los textos tomistas insertos en aquellos.

No es posible con frecuencia destacar en los escritos de Deza las palabras del autor de las del propio Santo Tomás, pues están aquéllos impregnados de éstas. En lo que nosotros señalamos sólo hemos tenido en cuenta los párrafos o expresiones donde la dependencia es muy literal.

He ahí el significado de la sigla:

Citas "passim", no literales, se indican por una vertical en el margen ¦

Citas literales, se colocan entre comillas: "habitus fidei infusus in duobus nos adiuvat..."

Palabras modificadas o cambiadas en algún texto de Santo Tomás, se destacan en letra cursiva: "idem secundum idem non *possint* esse movens et motum..."

Palabras añadidas, se destacan en letra versalita: "actum intellectus deliberantis SEU INQUIRENTIS..."

Palabras omitidas, se señalan con puntos suspensivos.

Las separaciones y la mayor parte de la puntuación son nuestras.

LIBER II

D. XXVIII-XXIX

Quaestio I

CIRCA VIGESIMAM OCTAVAM ET VIGESIMAM NONAM DISTINCTIONEN quaeritur utrum homo sine gratia habituali gratum faciente possit praecepta legis implere.

Et arguitur quod sic: dicit enim Apostolus, Rom. 2.°, quod gentes quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt; sed ipsum quod naturaliter homo facit, potest per se ipsum facere absque gratia; ergo homo potest praecepta legis facere absque gratia.

In oppositum arguitur, quia Agustinus dicit in libro de Haere. hoc pertinere ad haeresim pelagianam, ut credant sine gratia hominem posse facere omnia divina mandata.

In hac quaestione erunt quatuor articuli ut supra.

QUANTUM AD PRIMUM ARTICULUM sit:

PRIMA CONCLUSIO, quod homo potest multas veritates cognoscere etiam in statu post peccatum sine gratia habituali gratum faciente et sine auxilio speciali et gratuito Dei, non tamen sine habitu gratuito aut absque nova et gratuita illustratione superaddita naturali potest cognoscere veritates supernaturales, quae scilicet vim naturalem nostri intellectus transcendunt, neque eis perfecte assentire. Hanc conclusionem tenet *Sctus. Thomas in hac distinctione vigesima octava, articulo quinto; et Prima Secundae, quaestione centesima nona, articulo primo.*

SECUNDA CONCLUSIO est quod homo post statum peccati non solum non potest velle et agere actum vitae aeternae meritorium, sed nec etiam potest velle aut agere actum moraliter bonum qualis est actus virtutis acquisitae absque Dei gratia vel auxilio Dei speciali et gratuito. Hanc conclusionem tenet *Sctus. Thomas, Prima Secundae ubi supra, articulo secundo;* et *De Veritate, quaestione vigesima quarta, articulo decimo quarto.*

TERTIA CONCLUSIO est quod nullus homo in praesenti statu potest sine habituali gratia vitare omnia peccata mortalia, licet posset vitare singula. Hanc conclusionem tenet *Sctus. Thomas, Prima Secundae ubi supra, articulo octavo;* et *De Veritate ubi supra, articulo duodecimo;* et *Contra Gentiles, libro tertio, capitulo centesimo sexaginta.*

QUARTA CONCLUSIO est quod nullus existens in peccato mortali potest se ad gratiam habitualem sufficienter praeparare sine Dei speciali

et gratuito auxilio. Hanc conclusionem tenet *Sactus. Thomas, Prima Secundae* ubi supra, *articulo sexto;* et *De Veritate* ubi supra, *articulo decimo quinto;* et *Contra Gentiles* ubi supra, *capitulo quinquagesimo nono.*

QUINTA CONCLUSIO est quod homo in statu naturae integrae in puris naturalibus constitutus indiguisset ad recte vivendum moraliter speciali motione Dei. Haec conclusio habetur ex dictis *Scti. Thomas, Prima Secundae* ubi supra, *articulo secundo, in corpore et ad primum,* et *articulo sexto;* et *De Veritate* ubi supra *articulis decimo quarto* et *decimo quinto.*

QUANTUM AD ARTICULUM SECUNDUM ARGUIT contra praedicta:

Et quidem CONTRA SECUNDAM PARTEM PRIMAE CONCLUSIONIS arguit Durandus impugnando illam partem quae dicit, quod ad assentiendum veritatibus supernaturalibus intellectus indiget alique lumine gratiae naturae superaddito.

Et arguitur PRIMO sic: illi veritati potest assentire intellectus noster ad cuius obiectum habet motivum, etsi non necessarium, tamen probabile et persuasivum. Assentimus enim multis de quibus non habemus necessariam rationem, sed valde tenuem coniecturam. Sed ad assentiendum veritati formali sine quocumque habitu habemus motivum probabile et persuasivum. Verbi gratia, cum Christus doceret se esse verum Deum et ad confirmationem suae doctrinae faceret signa quae solus Deus potest facere —sicut ipse dicit: si mihi non vultis credere saltem operibus meis credite— talia signa poterant inclinare intellectum ad credendum ipsum esse Deum. Unde et doctores dicunt quod daemones crediderunt Christum esse Deum non ex habitu infuso, sed ex apparentia signorum. Igitur et coetera.

SECUNDO: quia credere est assentire alicui verbo non propter se, sed propter auctoritatem dicentis. Sed ad hoc non videtur necessarius aliquis habitus; credo enim pluviam futuram quia ita dicit astrologus et credo Deum incarnatum quia ita dicit Scriptura, quam puto secundum auctoritatem Ecclesiae a Deo inspiratam. Igitur et coetera.

TERTIO: quia si ad hoc requireretur habitus, hoc videtur ad hoc ut elevaret potentiam. Sed istud non est necessarium, quia, quamvis sit supra facultatem naturalem intellectus nostri clare intelligere veritatem articulorum, tamen non est supra facultatem naturalem eis assentire ex auctoritate alterius: multis enim assentimus ex dictis sapientium quae non clare intelligimus.

QUARTO: quia secundum doctores haereticus solum discredens unum articulum fidei caret habitu fidei infusae et tamen assentit aliis articulis. Ergo non videtur necessarium ponere habitum infusum ad assentiendum veritati articulorum. Et si dicatur: ergo fides superfluit. Dicendum est quod non: quia, etsi non sit necessaria propter assensum absolute sumptum, est tamen necessaria ad hoc ut intellectus veritati articulorum assentiat faciliter contra intellectus duritiem, firmiter ac discrete contra intellectus errorem. Quia unusquisque habitus, sicut inclinat ad proprium obiectum, sic facit refutare contraria vel contrarium obiectum. Haec ille.

SECUNDO LOCO arguit Gregorius de Arimino...

QUANTUM AD ARTICULUM TERTIUM.

PRIMO NOTANDUM EST, prout *Sctus. Thomas* dicit *Prima Secundae*, *questione centesima nona, articulo secundo, ad tertium,* quod "natura humana per *primum peccatum* magis est corrupta quantum ad appetitum boni, quam quantum ad congitionem veri". Cuius ratio potest sumi ex ipsa ratione infectionis, quae secuta est in natura humana ex primo peccato: quia per prius et magis facta est in voluntate quam in intellectu. Tum quia peccatum originale fuit privatio originalis iustitiae, quae per prius et magis pertinebat ad voluntatem: erat enim iustitia originalis, ut Anselmus dicit in libro de Conceptu Virginali, rectitudo voluntatis. Tum etiam quia inclinatio ad peccandum, quae ex infectione causata ex primo peccato bonum naturae humanae corrumpit, magis et per prius respicit voluntatem quam intellectum: habet enim voluntas primam ad peccandum inclinationem, ita ut Augustinus dicat in libro de Libero Arbitrio, quod peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium non est peccatum; et in Libro Retractacionum, voluntas, inquit, est qua peccatur et recte vivitur. Tum praeterea quia fomes peccati, per quem in natura corrupta est inclinatio et pronitas ad malum et difficultas ad bonum, est subiective in appetitu sensitivo, cuius passio per prius et magis impedit rectitudinem voluntatis quam rationis propter maiorem propinquitatem et conformitatem ad potentiam voluntatis, cum sit appetitiva. Unde et fomes peccati rectitudinem rationis non impedit, nisi ex ea parte qua ratio directiva est appetitus et eius cognitio ordinatur ad opus; et inde est quod intellectus speculativus, qui apprehendit verum sine ratione boni et appetibilis, appetitum non movet, prout etiam Philosophus dicit in tertio de Anima. Quia igitur in statu peccati natura humana magis infecta et corrupta est quantum ad appetitum boni, quam quantum ad cognitionem veri, ideo Sctus. Thomas, tenens quod intellectus humanus etiam in statu peccati non indiget speciali auxilio Dei, id est, nova et Ibid. art. 1 gratuita illustratione superaddita naturali, ad cognitionem speculativam cuiuscumque veri, quod naturaliter ab homine cognosci potest, in cuius scilicet notitiam per sensibilia possumus devenire, tenet quod in statu peccati homo non possit velle aut facere actum moraliter bonus sine speciali et gratuito Dei auxilio; et quia, sicut dictum est, intellectus noster ex ea parte qua directivus et motivus est appetitus defectum et vulnus ignorantiae habet ex primo peccato consecutum, ideo secundum doctrinam Scti. Doctoris homo in statu peccati indiget auxilio gratuito Dei ad cognoscendum saltem in particulari et sententialiter quid volendum sit et quid fiendum non solum ad merendum vitam aeternam, sed ad actus moraliter bonos perficiendos, sicut apparet *Prima Secundae, quaestione centesima nona, articulo nono.* Tum demum quia, licet intellectus praecedat et moveat voluntatem in quantum proponit ei suum obiectum, voluntas tamen praecedit et movet intellectum et alias vires animae quantum ad exercitium et executionem actus in quo peccatum actuale consistit.

Advertendum tamen quod de hac conclusione et de sequentibus supra positis Sctus. Thomas aliter videtur sentire in primo opere, id est, in scriptis suis super Magistrum Sententiarum, et aliter in secundo opere ut in Summis et in quaestionibus de Veritate ac in Quodlibet et in aliis, quae post scripta super Sententias edidit. Verum est tamen, quod quibusdam distinctionibus et suppletionibus aut determinationibus possent utraque dicta ad concordem sensum trahi. Sed, quia id non videtur esse de mente ipsius, praetermittimus, tenetes illa quae post scripta super Sententias in pluribus locis scripturae suae docuit, ubi sic nobis apparet corrigere voluit quae prius dixerat.

SECUNDO NOTANDUM est...

QUANTUM AD ARTICULUM QUARTUM respondendum est obiectionibus adversariorum:

Et quidem AD ARGUMENTA DURANDI CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM respondemus, quod non militant contra conclusionem. Nam non aliud omnia concludunt, quam quod sine habitu infuso et sine gratuita ac supernaturali illustratione assentire possumus qualicumque assensu veritatibus supernaturalibus. Non tamen probant quod perfecte possumus illis assentire sicut tenet conclusio: perfecte autem assentire est firmiter et faciliter ac delectabiliter et discrete assentire. Et isto modo *Sctus. Thomas* intellexit ubi allegatum est pro conclusione et ubicumque de ea re loquitur. Unde *tertio Sententiarum, distinctione vigesima tertia, quaestione tertia, articulo tertio, sub articulo secundo,* sic ait: "habitus fidei infusus in duobus nos adiuvat, scilicet ut credamus quae credenda sunt et ut eis quae non sunt credenda nullo modo assentiamus. Primum autem homo potest ex ipsa aestimatione sine habitu infuso, sed secundum, scilicet ut discrete in hac et non in illa inclinetur, est ex habitu infuso tantum; quae quidem discretio est secundum quam non credimus omni spiritui. Quae, quia in haeretico non est, constat quia habitus fidei in ipso non manet et, si aliqua credenda credat, hoc est ex ratione humana: si enim habitu fidei ad haec credenda inclinaretur, contraria fidei refutaret, sicut omnis habitus renititur illis, quae contra illum sunt." Haec ille. Et in responsione ad primum dicit quod, "quamvis haeretici credant aliquid quod est supra naturam, non tamem credunt illum... per habitum infusum quo dirigantur, sed per *exis*timationem humanam". *Idem in sententia dicit Secunda Secundae, quaestione quinta, articulo tertio. Et de Veritate, quaestione decima quarta, articulo decimo, ad decimum.*

AD ARGUMENTA GREGORII SECUNDO LOCO contra eamdem conclusionem, dicimus quod recte concludunt, sed non contra doctrinam Scti. Thomae, qui idipsum tenet, sicut dictum fuit in primo notabili.

AD ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM...

LIBER III

DISTINCTIO XXIII

QUAESTIO I

DISTINCTIO VIGESIMA TERTIA. CIRCA VIGESIMAM TERTIAM DISTINCTIONEM quaeritur utrum habitus virtutum sint homini necessarii et arguitur quod non, quia nullus habitu est necessarius, ergo nec habitus virtutum. Consequentia est nota. Antecedens probatur, quia habitus sunt principia actuum: sed potentiae sufficienter sunt actuum et operationum principia, nam et potentiae naturales absque habitibus sunt actuum principia; ergo habitus non sunt homini necessarii.

In opposito arguitur:- quod oportet nos in bono opere delectari, quia ut Philosophus dicit primo Etihc., non est iustus qui non gaudet iusta operatione; sed delectationem facit in opere habitus, ut Philosophus dicit secundo Ethic.; ergo necessarii sunt habitus virtutum.

In hac quaestione erunt quatuor articuli ut supra.

QUARTUM AD ARTICULUM PRIMUM sit:

PRIMA CONCLUSIO, quod habitus virtutuum sunt homini necessarii. Hanc conclusionem tenet *S. Thomas in hac distinctione, quaestione prima, articulo primo. Et prima secundae, quaestione quadragesima nona, articulo quarto.*

SECUNDA CONCLUSIO est quod habitus virtutuum sunt essentialiter formae absolutae de prima specie qualitātis. Hanc conclusionem tenet *S. Thomas in hac distinctione ubi supra articulis primo et secundo.*

QUANTUM AD ARTICULUM SECUNDUM arguitur contra conclusiones et quidem:

CONTRA PRIMAM ARGUIT DURANDUS probando quod officium vel effectus aut activitas habitus non sit determinare actum vel potentiam ad actus. Et quod habitus non sit necessarius ad determinandum actum probat: quia determinatio actus est solum secundum rationem universalis ac particularis aut singularis, non enim in rerum natura invenitur aliquis actus qui non sit determinatus in esse naturae secundum singulari-

tatem, et ad esse moris secundum bonitatem et malitiam si sit deliberatus. Sed, secundum conceptum nostrum, possumus intelligere actum in universali qui, ut sic, indifferenter se habet ad istum actum vel illum et ad bonum et malum, et sicut universale non differt realitate a singulari in quo est, sic actus indeterminatus et determinatus non differunt realitate, sed solum secundum conceptum: quia quod indeterminate concipitur determinate exsistit, ita quod sua realis exsistentia in rerum natura est sua realis determinatio ex seipsa formaliter, et non per aliquid ipsi adveniens. Et hoc quantum ad esse naturae. Sed determinatio actus ad bonum quantum ad esse morale non est ex sola singularitate suae realis exsistentiae, quia actus malus singulariter exsistit sicut etiam bonus, sed est formaliter bonus ex conformitate ad rectam rationem et malus ex difformitate ad rectam rationem.

Hoc praemisso patet quod potentia determinatur in seipsa per habitum formaliter: et secundo inquirendum est an ipsa determinetur per habitum determinatum ad actum. Primum est de se clarum: quia omne subiectum quod est in potentia ad suscipiendum plura sibi invicem incompossibilia, recipiendo unum determinatur per ipsum, sic quod ille inexsistente non potest recipere alterum, sed potentiae rationales sunt in potentia ad recipiendum habitus bonos et malos qui ad invicem sunt incompossibiles; ergo potentia quae recipit unum eorum determinatur per ipsum, sic quod illo inexsistente non est indifferens ad recipiendum alterum. — Sed quia habitus habet ordinem ad actum, ideo videndum est an determinet potentiam ad producendum vel recipiendum determinatum actum, et dicendum est quod ad determinationem actus in esse naturae nihil facit habitus bonus vel malus. Cuius ratio est quia effectus communis requirit causam communem; sed determinatio actus in esse naturae, cum sit sua realis singularitas, est effectus communis omni actui exsistenti in rerum natura sive sit ante habitum sive post sive bonus sive sit malus; ergo causa realis determinationis est communis omnibus actibus sine quacumque exceptione. Habitus autem non est sic communis et generaliter acceptus, cum ante omnem habitum fuerint actus praedicto modo determinati. El multo minus acceptus in speciali, quare et coetera. Et haec ratio non solum probat quod habitus non sit causa per se realis determinationis, sed etiam quod nullo modo determinet vel inclinet potentiam ac actum sic determinatum: quia nihil determinatur nec determinari potest ad id quod est omnibus commune. Determinatio enim fit ad aliquid speciale; sed singularitas est communis omnibus actibus in rerum natura existentibus, ergo nulla potentia determinatur ad producendum actum singularem.

Item ad illud ad quod potentia de sui natura est sic determinata quod non potest in oppositum, non indiget aliquo determinante; sed quaelibet potentia ex sua natura est sic determinata ad producendum vel recipiendum actum singularem quod nullo modo potest in oppositum, actus enim universalis nec produci potest nec recipi; ergo nulla potentia potest determinari ad producendum vel recipiendum actum determinatum determinatione singularitatis, quae est suum esse naturae.

De determinatione autem actus ad bonum vel malum secundum esse morale aliter dicendum est. Ad hanc enim determinationem quamvis nihil faciat habitus per se, facit tamen per accidens. Quod enim habitus nihil faciat per se ad talem determinationem patet: quia bonitas et malitia actus moralis consistunt in conformitate vel difformitate actus ad rectam rationem. Conformitas autem et difformitas sunt respectus vel relationes ad quas non est per se et immediate aliqua actio, sed solum mediante fundamento, ut patet ex quinto Phys., et ideo nihil potest esse per se causa talis conformitatis vel difformitatis seu bonitatis et malitiae, nisi illud quod est per se causa entitatis actus secundum esse naturae quod est fundamentum talium. Constant autem quod habitus non est per se causa entitatis actus secundum esse naturale, quia nullus effectus potest poni sine sua causa per se; sed actus qui sunt ante habitum sunt determinatae entitatis in qua fundatur conformitas ad rectam rationem vel difformitas ad eamdem, actus enim quibus generatur habitus bonus sunt determinate boni, illi quibus generatur malus habitus sunt determinate mali; ergo habitus non est per se causa talis determinationis.

ULTERIUS ARGUIT DURANDUS quod habitus non reddat actum facilem vel difficilem in se.

PRIMO sic: quando duo actus sunt penitus similes quantum ad omnia quae sunt in eis, si unus ex se sit facilis et alter difficilis vel unus sit facilior altero, necesse est quod hoc sic totaliter ex parte agentis et non ex parte actus ex quo ponitur penitus uniformis; sed actus praecedens habitum et actus sequens ipsum sunt quandoque penitus consimiles quantum ad omnia quae sunt in ipsis; ergo cum actus sequens dicatur facilior actu praecedenti, necesse est quod hoc sit totaliter ex parte agentis. Maior satis patet. Sed contra minorem posset aliquis dicere quod est falsa: quia actus sequens habitum semper est intensior quam praecedens. Sed illud non valet. Quare non est verum universaliter quod actus sequens habitum sit intensior quam praecedens. Et dato quod sic esset, adhuc magis habetur propositum: quia in eadem specie actus intensior est de se difficilior. Si ergo actus sequens habitum sit necessario et semper intensior quam actus praecedens, sequitur quod quantum est de se erit difficilior. Si ergo sit operanti facilior, necesse est quod tota facilitas sit ex parte operantis.

SECUNDO sic patet idem: facilitas ex parte operantis minuit meritum; si ergo per habitum esset facilitas conditio operis, sequitur quod habitus diminueret de merito actus, quod est falsum.

TERTIO sic: quia habitus virtuosus est circa bonum et difficile; sed si per habitum tolleretur bonitas actus, iam habitus virtuosus non prodesset sed obesset; ergo similiter si per habitum tollatur difficilitas, habitus bonus plus obest quam prodest.

ULTERIUS ARGUIT quod habitus nihil faciat de per se ad intensionem actus.

PRIMO: quia illud quod convenit per se habitui acquisito, convenit per se omni tali; sed intendere actum non convenit omni habitui acqui-

sito; ergo et coetera. Maior patet: quia quod convenit per se alicuit, convenit per se omni contenti sub eo. Minor probatur: quia omnis habitus acquisitus vel est intellectualis vel moralis, ut dicitur in fine Primi Ethicorum; sed isti actus non faciunt per se ad intensionem, ut patebit; igitur et cum minor huius patet inducendo primo in habitibus intellectualibus, verbi gratia de scientia et opinione et fide acquisita: quia qui cognoscit primo aliquam conclusionem ex sola auctoritate dicentis, puta credens eclypsim futuram ex auctoritate astrologi hanc praedicentis et nondum habens habitum, si postea firmetur in eo habitus huius credulitatis et de eadem vel simili conclusione non habeat nisi auctoritatem, quamvis firmius credat propter veritatem quam forte expertus est ex dictis astrologi, tunc non clarius cognoscet veritatem dicti quam prius, licet forte adhaereat firmius. Quae firmitas non est primo et solum ex auctoritate nec ex habitu causato per auctoritatem, sed experientia eventus rerum dictarum ab astrologo. Et si sic esset, adhuc de firmitate non quaerimus, sed de claritate cognitionis, quae sola pertinet ad intensionem actus cognoscendi. Firmitas enim adhaesionis nihil facit ad claritatem cognitionis, cum opinans quandocumque aeque firmiter adhaereat conclusioni opinatae, sicut demonstrator conclusioni demonstratae, ut dicitur Septimo Ethicorum. Similiter si quis habeat de aliqua conclusione rationem diaelecticam et demonstrativam et ex frequentatione eorum causetur in eo habitus opinionis vel scientiae, si post habitum causatum cognoscat eamdem conclusionem per idem medium quod prius cognoscebat, non apparet quod propter hoc clarius cognoscat, licet promtior sit exire in actum cognoscendi, quia habet habitum quo uti potest cum voluerit, sed de promptitudine non quaerimus, sed de claritate cognitionis, quae sola pertinet ad intensionem actus. Quod autem ita sit, probatur sic: intensio in actu cognitionis non videtur posse contingere per se nisi ex parte luminis sub quo aliquid cognoscitur vel obiecti quod repraesentatur vel potentiae cognitionis vel dispositionis potentiae per se requisitae ad receptionem actus, omnia enim alia videntur se habere per accidens ad actum et ad intensionem eius; sic habitus intellectualis nihil horum est; quare et coetera. Maior patet: videmus enim intensionem variari in actu ex parte solius luminis, sicut illus quod videtur in lumine solis clarius videtur quam illud quod videtur in lumine lunae, coeteris paribus; item ex parte praesentationis solius obiecti, quia idem visibile praesentatum in eodem lumine videtur clarius vel obscurius ratione propinquitatis vel remotionis; similiter ex parte potentiae, quia idem visibile et in eodem lumine et in eadem distantia clarius videt iuvenis quam senex, quia potentia visiva cum sit corporalis est debilior vel fortior secundum conditionem corporis; item ex parte dispositionis per se requisitae, quia idem visibile aequaliter propinquum et in eodem lumine videtur intensius vel remissius ab eadem potentia aeque secundum se intensa, si diaphaneitas oculi per se requiritur ad receptionem speciei vel visionis sit alia et alia, et forte illud coincidit cum tertio. His autem exclusis, non apparet unde posset esse varietas intensionis et remissionis in actu, et sic patet maior. Et minor similiter manifesta est:

quia habitus acquisitus non est lumen sub quo aliquid cognoscitur; supponitur etiam quod idem obiectum representetur aequaliter ante habitum et post, quia per idem medium repraesentativum, potentia autem intellectiva non suscipit magis et minus; habitus etiam acquisitus non est dispositio necessaria ad recipiendum actum, cum actus praecedat habitum. Quare et coetera.

Item patet SECUNDO sic: si potentia et habitus per se facerent ad intensionem actus hoc esset aut quia habitus intenderet potentiam, quae intensa exiret in actum intensiorem, aut quia, ut quidem dicunt, potentia et habitus essent duo imperfecta agentia supplentia vicem unius perfecti agentis respectu actus intensi, in quantum nullum istorum agentium esset per se sufficiens ad ipsum producendum. Primum non potest dici quia potentia intellectiva non recipit intensionem noc remissionem; nec secundum potest dici quia illa principia quae immediate se habent ad aliquem actum et propria virtute agunt, habent univoce rationem potentiae respectu illius actus. Si ergo habitus et potentia se haberent ut duo imperfecta agentia supplentia vicem unius perfecti agentis, cum ad hoc sequatur quod quodlibet illorum immediate se habeat ad actum virtute propria, alioquin non essent duo agentia imperfecta supplentia vicem unius perfecti agentis modo quo ipsi ponunt, sequeretur quod ratio potentiae univoce conveniret potentiae intellectivae et habitui. Hoc autem non est verum quia, quamvis habitus dicantur potentiae quaedam, hoc tantum est secundum illam rationem secundum quam potentia activa vel passiva dicta simpliciter dicuntur quaedam potentiae, sed secundum alium modum a predictis distinctum, ut patet ex Quinto Metaph.

Item principia, quae per se requiruntur ad actum quemcumque perfectum in aliqua specie, videntur necessario requiri ad quemlibet actum eiusdem speciei; sed habitus non requiritur ad quemlibet actum, qui est eiusdem specie cum actu sequente habitum, quia actus praecedentes habitum non sunt ab habitu, cum tamen sint eiusdem speciei cum actibus sequentibus; ergo. Et cum minor iam patet, probatur maior; primo per exemplum eorum, quia sicut acuties et durities requiruntur in securi ad intense vel velociter secandum, ita requiruntur ad quodlibet secare. Secundo quia eorumdem effectuum secundum speciem, differentium solum secundum intensum et remissum, sunt eadem principia secundum speciem non differentia, nisi secundum intensum et remissum. Et sic patet maior et consequenter tota ratio.

TERTIO arguit sic: illud quod natum est per se intendere actum, potest per se solum causare similem, nisi ex parte receptivi sit praevalens resistentia; sed habitus secundum se, excluso quocumque alio, non potest causare quemcumque actum; ergo non facit per se ad intensionem actus. Minor de se patet. Maior probatur: quia, cum intensio actus attendatur secundum ipsam essentiam actus, illud quod potest per se in intensionem actus, potest per se in essentiam eius, excluso impedimento praevalente. Dico autem excluso impedimento, quia si agens quod intendit actum esset debilioris virtutis quam esset resistentia passi, nihil causaret per se; sicut

cum debilis adiungitur forti trahenti navem et causat motum intensiorem, non opportet quod per se possit causare motum illum navis, qui forte gravior est quam sit virtus istius debilis trahentis, sed si nihil resisteret movens quantumcumque debilis virtutis ipsam moveret. Cum ergo potentiae animae nullam resistentiam habeant ad actus sed quantum est de se sint summe dispositae, sequitur quod illud quod intendit per se actus illarum, possit per se solum causare talem actum secundum speciem, quamvis remissum. Et haec est maior. Haec Durandus in forma.

CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM ARGUIT AUREOLUS probando quod nulla forma absoluta est virtus nisi ut inducit respectum in obliquo et per modum notati.

QUIA ad hoc quod aliqua forma sit virtus oportet quod secundum illam aliquis se habeat bene vel male; bonitas autem et malitia consistunt in congruentia vel discongruentia.

SECUNDO arguit: quia variato illo respectu solum, variatur virtus; immo eadem forma quae erat virtus fit vitium propter variationem respectus, ut taciturnitas in iuvene est virtus, sed si fiat doctor et accipiat auctoritatem loquendi, tunc eadem qualitas fiet vitium. Hoc patet etiam in habitu corporali, quia illud quod est pulchritudo in facie esset turpitudo in alia parte, vel e contra turpitudo in nasso esset pulchritudo in pupila aut alia parte; et quod est sanitas in uno esset infirmitas in alio, et haec omnia variantur secundum congruentiam. Igitur virtus indirecto et in obliquo includit relationem.

TERTIO: ARGUUNT QUIDAN ALII, quorum dicta recitat Scotus, probantes quod virtus non sit forma absoluta, sed mera relatio: quia Septimo Physicorum dicitur quod in iniustitia et virtute non est motus eo quod sint ad aliquid; aut igitur intelligit Aristoteles quod sint ad aliquid solum fundamentaliter, et tunc ratio Philosophi non valet, quia sic albedo est fundamentaliter ad aliquid et tamen ad ipsam est motus; aut intelligit quod formaliter sit ad aliquid, et habetur intentum.

QUARTO: quia habitus et virtus non requiritur propter substantiam actus, sed propter modum actus ad faciliter et prompte agendum; et ideo non oportet quod sit forma absoluta, sed sufficit quod sit quidam motus realis et consuetudinalis propter modum actus.

QUINTO: quia isti habitus acquiruntur per actum intellectus et voluntatis, qui sunt actus immanentes.

SEXTO: quia talia corrumpuntur per cossationem actus sino aliquo positivo corrumpente, quod non esset si essent formae absolutae.

SEPTIMO: quia non plus requiritur ad agendum in potentia rationali, puta intellectu et voluntate, quam in potentia irrationali; sed in potentia irrationali non requiritur ad bene et faciliter agendum aliqua qualitas absoluta, ut patet in brutis, equus enim per modum consuetudinalem sine aliqua absoluta disponit se ad arandum vel trahendum et huiusmodi. Igitur.

OCTAVO arguitur: quia omnes definitiones virtutis includunt respectum congruentiae, nec umquam aliquis virtutem sine isto respectu definivit nec definire potest. Ideo Augustinus dicit quod virtus est bona qualitas mentis; et Philosophus in Secundo Ethicorum dicit, quod virtus est quae habentem perficit, et ibidem dicit quod in medietate consistit quoad nos, et Septimo Physicorum dicit quod est dispositio perfecti ad optimum; quae omnia dicunt respectum ad naturam et congruentiam.

NOVENO: quia nullus actus est aut intelligitur virtuosus, nisi secundum circunstantias intellectas fundaret congruentias, ut patet ex Tertio Ethicorum, quia circunstantiae semper sumuntur ut congruit et oportet quantum scil. et quando et ubi et cuius gratia oportet.

ULTERIUS arguunt aliqui quod virtus nec sit pura qualitas, nec sit purus respectus, sed sit compositum ex utroque et ens per accidens.

PRIMO sic: omne quod includit res duorum praedicamentorum, qualitercumque includat, est ens per accidens, et non minus si unum in recto et reliquum in obliquo quam si utrumque in recto; immo plus quia magis cadit ab unitate. Hoc patet ex Septimo Metaphysic., ubi Philosophus dicit quod composita ex substantia et aliis praedicamentis non faciunt unum per se et idem iudicium est de composito ex quibuslibet duobus praedicamentis; sed virtus includit absolutum principaliter et in recto, et respectum in obliquo, quorum primum est in genere qualitatis, secundum in genere relationis; ergo virtus est ens per accidens.

SECUNDO sic: aut virtutis essentia consistit totaliter et specifice in puro absoluto, aut non totaliter et specifice, immo respectum includit partialiter. Sed non potest dici primum: quia secundum hoc tertia species qualitatis et prima, cum sint idem in illo absoluto, non differunt per essentiam; similiter virtus et vitium erit idem per essentiam, quia idem absolutum specifice habet rationem virtutis in uno et vitii in alio; similiter non erunt qualitates essentialter oppositae specifice, quae omnia absona sunt. Ergo relinquitur quod detur secundum, scilicet quod virtutis esentiam ingrediatur partialiter ipse respectus congruentiae; sed omnis essentia habens partem sui absolutam et partem respectum, est ens per accidens, ut patet in patre et simili; igitur essentia virtutis erit ens per accidens, dato etiam quod ipse respectus in obliquo sit eius pars.

TERTIO sic: Absolutum sub respectu actu fundans respectum est, ut sic, aliquid ultra absolutum: est enim illud quod signatur per hanc propositionem, scilicet quod potest adesse et abesse manente eodem absoluto. Sed omne includens ultra absolutum aliquid, quod potest adesse et abesse illi, est ens per accidens: includit enim duo quorum unum accidit alteri et ita est ens per accidens, ut patet Quinto Metaphysic. et per definitionem accidentis. Igitur virtus, si non praecise importet absolutum sed ut sub respectu, necessario, est ens per accidens.

CONFIRMATUR quia actu fundare, nec est absolutum, cum separetur ab eo, nec respectus qui fundatur clarus est; igitur erit habitudo media realis vel rationis. Quod etiam confirmatur quia posse fundare includit

respectum potentiae, medium inter fundamentum et respectum, quare et actu fundare.

QUARTO sic: ipse respectus congruentiae se habet ad virtutem ut propria passio aut sicut pars essentiae eius. Sed non potest poni primum: tum quia propria passio se habet ad subiectum in secundo modo per se et per consequens Deus posset facere virtutem sine ullo respectu, cuius oppositum dicitur; tum quia subiectum potest intelligi sine propria passione, quamvis non e converso, et secundum hoc non erit ille respectus de cointellectu virtutis; tum quia virtus acquiritur et variatur specifice ex variatione facta in solo isto respectu, et ita videtur esse differentia intrinseca reponens in specie et non passio; tum quia omne quod acquiritur ad solam variationem non habet respectum partem sui, nisi sit purus respectus, solo autem statu personae variato fit vitium quod prius erat virtus: sic ut patet de taciturnitate quod est virtus in iuvene et vitium in sene, et de albedine, quae est virtus et pulchritudo in cute et vitium in pupila. Non potest igitur respectus congruentiae esse propria passio virtutis, sed potius de essentia eius aliquo modo; sed constat quod omne includens respectum et absolutum est ens per accidens; igitur idem quod prius.

QUINTO sic: album est ens per accidens, unde non est in genere propter duo significare. Sed album solam qualitatem significat, ut dicitur in praedicamentis, connotat autem subiectum, et idem Commentator Quinto Metaph., commento nono, contra Avicennam, dicit enim quod "primo significat accidens et secundo subiectum". Ergo nomen quod ultra aliquid significatum connotat, est ens per accidens; sed virtus est huiusmodi; igitur et coetera.

SEXTO: relativum secundum esse est ens per accidens, ut patet simile aequale. Sed virtus est relativum secundum esse, saltem aliquae virtutes ut iustia et amicitia; nam definitio relativi secundum esse, quae dicit ad aliquid quaecumque hoc ipsum quod sunt aliorum sunt, competit eis: amicitia enim non est ad se virtus nec iustitia, sed sunt ad alterum. Ergo saltem aliquae virtutes sunt ens per accidens.

SEPTIMO sic: absolutum sub respectu, ut sic: vel est aliquid ultra purum absolutum, aut aliqua, aut nihil. Sed non potest dici quod nihil: quia tunc essentia virtutis esset nihil, nam absolutum praecise sumptum non est essentiae virtutis, sed ut sub respectu, parte, ut sic autem est nihil. Ergo necesse est quod vel sit aliqua pluraliter modo acervi, et sic virtus erit acervus essentialiter et per consequens ens per accidens, vel quod sit aliquid et per consequens ens et unum; sed non unum per se, cum includat respectum et absolutum; ergo unum per accidens.

OCTAVO sic: Philosophus dicit Primo Elenchorum quod si nomen et oratio idem significant ut haec dictio duplum, et oratio duplum dimidii; et ideo hoc nomen duplum aliter significat quam haec oratio duplum dimidii. Quaeritur ergo: an virtus praecipue significet absolutum sic quod respectus non cadat in suo significato, sicut nec dimidium cadit in signi-

ficatione dupli; aut significet utrumque simul, absolutum in recto et respectum in obliquo, sicut ista oratio duplum dimidii significat duplum in recto et dimidii in obliquo? — Si detur primum, habetur propositum, scilicet quod praecise significat absolutum et nullo modo respectum nec in obliquo nec in recto, et per consequens poterit intelligi sine respectu; si vero detur secundum, sequitur quod, sicut haec oratio significat ens per accidens cum dicitur duplum dimidii, sic haec dictio virtus significat ens per accidens, quod enim duo significat, sic quod ambo cadunt in suo significato exprimit ens per accidens.

NOVENO sic: non magis fundat terminative absolutum virtutis respectum congruentiae, quam absolutum albedinis respectum similitudinis: proprium est enim qualitatum secundum eas simile et dissimile dici, et secundum quantitates aequale et inaequale. Sed nullum nomen est impositum ad significandum albedinem aut alias qualitates ut stat sub respectu similitudinis vel ut fundat ipsum. Ergo nec qualitati ut fundat respectum congruentiae debuit speciale nomen imponi.

DECIMO sit: Tota ratio virtutis complete est extra intellectum; sed respectus congruentiae complete non est extra intellectum, saltem secundum ponentes quod complementum relationis est ab anima; ergo ratio virtutis non consistit in absoluto ut est actu sub respectu congruentiae.

CONFIRMATUR quia, saltem in Deo, attributum justitiae et virtutis et scientiae non potest importare divinitatem, ut sub tali respectu reali, quia talis non est in Deo, nec rationis, quia tunc tota ratio iustitiae, scientiae vel virtutis non esset in Deo, circumscripto actu intellectus.

QUANTUM AD ARTICULUM TERTIUM:

PRIMO NOTANDUM EST quod, ut *S. Thomas dicit —Prima Secundae, quaestione quadragesima nona, articulo primo—* "hoc nomine habitus ab habendo sumptus est, *sic hoc contingit dupliciter:* uno... modo secundum quod *hoc* vel *aliquid aliud* dicitur *rem aliam* habere, alio modo secundum quod *hoc vel res alia* se habet... *aliqualiter,* UT VIDELICET BENE VEL MALE ET HOC VEL AD SE VEL AD ALTERUM".

Secundum primum modum, habitus dicitur non ipsa res quae habetur neque ipsa res habens, sed habitudo rei habentis ad id quod habetur; huiusmodi autem habitudo diversificatur, nam quando id quod habetur est accidens intrinsece inhaerens habenti, habitudo habentis et habiti dicitur habitus qui ponitur post praedicamentum sub appellatione habere eo quod se extendit ad res plurium praedicamentorum: dicitur enim homo habere manus quod pertinet ad praedicamentum substantiae et dicitur habere quantitaten et qualitatem quod pertinet ad alia duo praedicamenta, et dominus dicitur habere servum quod pertinet ad praedicamentum relationis et sic de coeteris. Aliquando vero id quod habetur non est intrinsece inhaerens habenti, sed extrincese se habens: sicut cum homo dicitur habere vestem vel arma secundum quod dicitur vestitus vel armatus, et isto modo habitus dicitur speciale praedicamentum.

Secundo autem modo habitus est ipsa res quae habetur et est qualitas de prima specie qualitatis secundum quam habens dicitur aliqualiter se

habere in se vel ad aliud, puta bene vel male; et in ista acceptione Philosophus definit habitum in Quinto Metaphisic. quia habitus est dispositio secundum quam disponitur aliquid bene vel male secundum se vel secundum aliud; sic etiam definitur a Philosopho Secundo Ethic. cùm dicit quod potentia est qua possumus, habitus vero quod bene vel male possumus, et in ista acceptione loquimur de habitu in nostris conclusionibus, et est qualitas de prima specie qualitatis, et ut plenius et expressius de huiuscemodi habitu loquamur contra quorumdam opinionem, dicimus secundum doctrinam sancti Doctor. post Philosophum in Secundo Ethic.: quod habitus sive bonus sive malus determinat directe et per se potentiam in qua est subiective ad actum vel operationem in esse morali, item habilem et promptam reddit ipsam ab operandum, demum ipsam potentiae operationem reddit sibi facilem et delectabilem ac etiam intensiorem; et si habitus bonus sit, ut est habitus virtutis, ultra praedicta perficit etiam ipsam potentiam et eius operationem bonam et laudabilem reddit, e contrario vero si habitus malus et vitiosus sit. Ad quorum intellectum considerandum est, prout Stus. Thomas pulchre deducit in hac *Distinctione, quaestione prima, articulo primo, et Prima Secundae, quaestione quadragesima nona, articulo quarto ad primum et secundum, et quaestione quinquagesima, articulo tertio,* "quod potentiae naturales quia sunt ex seipsis ad unum determinatae habitibus non indigent, SED IPSAE POTENTIAE SUFFICIUNT AD PROPRIAS OPERATIONES; SIMILITER... *et potentiae* apprehensivae sentivae HABITIBUS NON INDIGENT, *eo quod* determinatum modūm operandi habeant, a quo non deficiunt nisi propter defectum potentia; *item* nec voluntas humana secundum quam est naturaliter determinata ad ultimum finem et ad bonum secundum quod est eius FORMALE obiectum; *nec iterum* intellectus agens qui UNAM TANTUMMODO habet determinatam actionem". Restat igitur quod inter potentias animae solum potentiae rationales, sive per essentiam, quales sunt intellectus et voluntas, sive per participationem, quemadmodum irascibilis, et concupiscibilis, sunt de se indeterminatae ad operandum et non uno modo, sed pluribus modis, et ad plura et diversa determinari possunt. Ex quo fit ut necessario requirant aliquid quo determinentur ut in actum exeant, ad quod per se ordinantur, cum potentia sit immediatum operationis principium; id autem nos vocamus habitum secundum definitionem Philosophi supra positam: est enim habitus subiectum suum inclinans ad determinatam operationem et ad modum operandi determinatum; inclinat enim ut natura, ex quo etiam consequitur quod ipsum faciat promptum et habile ad talem operationem: omnis enim inclinatio per formam inhaerentem rem ipsam habilitat ac per hoc promptam reddit ad operandum; inde etiam consequitur quod talis operatio sit operati facilis et delectabilis: nam cum habitus inclinet per modum cuiusdam naturae, reddit operationem propriam et quasi naturalem operanti et per consequens sibi delectabilem, convenientia namque est causa delectationis, unde Philosophus in Secundo Ethic. ponit delectationem in opere exsistente esse signum habitus; denique ex praedictis consequitur quod habitus faciat habentem ipsum operari cum maiori conatu, per quod actus ipse operationis intensior redditur eo quod in ope-

Comm. Sti. Thom.

Sent.

ratione delectabili actus voluntatis et praesertim intentio augeatur, prout Stus. Thomas notat Prima Secundae, quaestione vigesima, articulo quarto.

SECUNDO NOTANDUM EST quod determinatio actus potest intelligi dupliciter: uno modo quantum ad esse naturae ipsius actus, alio modo quantum ad esse moris secundum quod actus dicitur bonus vel malus moraliter. Primo modo determinatio actus est per individuationem et singularitatem suae exsistentiae in rerum natura. Unde huiuscemodi determinationis actus non alia causa est quam illa quae est causa suae exsistentiae in rerum naturae; eo enim ipso quod ponitur actus exsistere in rerum naturae, ponitur habere singularitatem et individuationem ac per hoc ponitur determinatus in esse naturae; et ad huiusmodi determinationem actus non requiritur habitus bonus vel malus, sed sufficit sua exsistentia in rerum natura, quae esse non potest quin actus singularis sit et individuus et per consequens determinatus in esse naturae; neque iterum requiritur habitus ad determinandum potentiam ad huiusmodi actum determinatum, sed sufficit ad hoc ipsa voluntas quae est domina suorum actuum quantum ad esse naturae, ratione cuius in potestate ipsius est determinare se ad actum vel non, i. e. in actum exire vel non exire, habet enim voluntas a seipsa, i. e. a natura sua, libertatem quantum ad exercitium suorum actuum et aliarum potentiarum quae natae sunt ei oboedire, et de hoc latius dictum fuit in Secundo libro, Distinc. vigesima quarta.

Et praeterea determinatio alicuius semper est ad aliquid speciale, non enim fit determinatio ad id quod est omnibus commune; cum ergo omnis actus potentiae rationalis realiter exsistens sit praedicto modo determinatus in esse naturae, non indiget ipsa potentia aliquo modo ad hoc quod determinetur ad huiusmodi actum determinatum: nam non potest in alium exire quam in actum sic determinatum in esse naturae.

Neque valet quod aliqui ad hoc dicunt: quod scil. quamvis potentia rationalis non exigat habitum ad sui determinationem respectu actus in esse naturae determinati absolute loquendo, indiget tamen habitu ad sui determinationem respectu huius actus vel illius ad quorum quemlibet est de se indifferens et inditerminata: quum etsi potentia rationalis non possit exire nisi in actum singularem et determinatum in esse naturae, potest tamen exire in hunc et non in alium, et e contra ac per hoc ad nullum illorum est de se indeterminata. Hoc, inquam, non valet, quum ad determinandum potentiam praedicto modo indeterminatam, sufficit libertas voluntatis in quantum est domina suorum actuum et aliarum potentiarum, quae naturaliter eius subduntur imperio; ipsa siquidem voluntas propria libertate movet se ut exeat in actum hunc vel illum et reliquias sibi subditas potentias ad actus suos; volo enim aliquid quia volo me id velle, et intelligo et video et ambulo, quia volo me intelligere et videre et ambulare, Non ergo ad determinandum se modo praedicto indiget potentia rationalis aliquo habitu, cum ipsa voluntas. quae est sui et aliarum potentiarum motrix, ad id sufficiat. Et loquimur hic de habitu qui est forma inhaerens et perficiens potentiam intrinsece.

TERTIO NOTANDUM EST quod habitus de quo nunc loquimur dupliciter est determinativus potentiae. Uno modo secundum seipsam, nam

cum potentia sit indifferens ex se ad recipiendum habitum vel non recipiendum, item ad recipiendum habitum bonum vel malum et hunc vel illum, per habitum supervenientem determinatur eius indifferentia et potentialitas quam habet ad formam habitus recipiendam; loquimur enim nunc de potentia rationali quae se habet ad opposita, ut supra praemissimus. Alio modo habitus est determinativus potentiae in ordine ad actum seu operationem, non quantum ad substantiam actus praecise, nam ad hanc determinationem etiam respectu proprii obiecti sufficit ipsa potentia a voluntate mota prout Sto. Thomas notat *Prima Secundae, quaestione quinquagesima sexta, articulo sexto, in corpore* et in *De Virtutibus in communi, articulo quinto, in corpore;* sed respectu actus perfecti, accipiendo perfectionem large prout se extendit ad veram et proprie perfectionem, et ad metaphoricam, ut comprehendamus generaliter habitus sive bonus sive malus: dicitur enim nomen perfecti non solum vere et proprie in bonis, sed metaphorice in malis, eo modo dicendi quo abusive dicitur perfectus et bonus fur vel latro qui ad furtum peragendum scit modum et circumstantias observare et furandi consuetudine ad id perpetrandum habilis et promptus effectus est. Determinat autem habitus potentiam respectu sui actus ipsam ad actum inclinando et habilitando ac per hoc promptam reddendo potentiam ad actum et, quia habitus efficit actum ad quem potentia habilitat et inclinat facilem et delectabilem, prout Philosophus dicit in Secundo Ethic., consequens est quod habitus determinat potentiam non praecise quantum ad substantiam actus, sed ad actum certo modo determinatum, scilicet ad actum facilem et delectabilem agenti et, per consequens, firmum ac perfectum, largo capiendo perfecti nomen ut praedictum est, ut enim *Stus. Thomas deducit in De Virtutibus in communi, quaestione prima, in corpore,* "ea quae ex sola operatione POTENTIAE dependent, facile immutantur, nisi secundum aliquam inclinationem *habitus* fuerint stabilita. *Neque iterum* operatio perfecta impromptu habetur, nisi potentia rationalis per habitum... *ad illam* inclinetur, *alias enim oportet...*, inquisitionem et CONSILIUM praecedere de OMNI operatione OCCURRENTE, sicut EXPERIMENTO patet de eo, qui nondum habens scientiae habitum, considerare vult, et DE EO, qui habitu virtutis carens, secundum virtutem agere *praetendit*." Denique illae operationes delectabiles sunt operanti, quae sunt illi connaturales, quod habitus efficit eo quod inclinet per modum naturae.

Ex quibus inferimus, quod habitus adveniens potentiae operativae constituit cum ea unum principium ad eumdem actum, contra opinionem quorumdam qui dicunt potentiam solam esse principium actus quantum ad sui substantiam, habitus vero esse principium modificationis actus, falso exsistimantes quod potentia et habitus ipsam informans sint duo distincta principia habentia in actu seu operatione distinctos effectus, quod certe falsum est. Sicut enim ex specie intelligibili et intellectum fit unum principium intelligendi, ita et habitus et potentia quam perficit sunt unum principium operandi, ac per hoc eadem operatio perfecta est a potentia et ab habitu sicut unus effectus ab una causa vel principio; itaque et

substantia actus et actus modificatio vel determinatio est ab utroque. et ab habitu et a potentia per habitum informata.

Quod autem Philosophus dicit Secundo Ethic. quod potentia est qua possumus, et habitus est que bene vel male possumus: est dictum per appropiationem; quia enim potentia sine habitu potest actum producere quantum ad sui substantiam et ab habitu habet quod bene vel male operetur, ideo per quamdam rationem appropriationis substantia actus attribuitur potentiae, habitui vero attribuitur quod bene vel male operetur. Sic etiam accipiendum est id ipsum quod Stus. Thomas dicit aliquando et signanter *Quarto Libro Sententiarum, distinctione quadragesima nona, quaestione prima, articulo secundo, sub articulo secundo, ad secundum.* Verumtamen quando potentia operatur habitu informata, eadem operatio est tota ab utroque, et quantum ad substantiam et quantum ad modum, quamvis potentia ab habitu participet modum bene vel male operandi; unde Augustinus habitui attribuit ipsam operationem, sic definiens: "habitus est quo aliquid agitur cum opus fuerit"; cui consonat definitio Commentatoris super tertio de Anima dicens: "habitus est quo quis agit cum voluerit."

QUARTO NOTANDUM EST, prout accipitur ex dictis *Sti. Thomae Prima secundae, quaestione quinquagesima tertia, articulo primo et tertio,* dupliciter habitus corrumpi potest uno modo per se, ut si "habeat... contrarium vel ex parte sua vel ex parte suae "causae"; alio modo corrumpitur per accidens, et hoc contingit dupliciter: uno modo per corruptionem subiecti, corrupto enim subiecto, habitus et generaliter quodlibet accidens in eo exsistens corrumpitur, cum accidens migrare non possit de subiecto in subiectum; alio modo corrumpi potest habitus per accidens a removente prohibens suam corruptionem. Primo modo corruptionis "habitus primorum principiorum tam speculabilium quam practicorum.... corrumpi *non* possunt", eo quod in intellectu quod est ipsorum subiectum non habeant contrarium: non enim concipere potest intellectus ipsorum opposita esse vera, prout Philosophus docet Quarto Methaphysic. Neque iterum huiuscemodi habitus corrumpi possunt per accidens ex corruptiones subiecti, quia eorum subiectum quod est intellectus est incorruptibile. Denique nec corrumpi possunt per accidens secundo modo, scil. a removente, prohibens ipsorum corruptionem: quia, cum non possint corrumpi per se a contrario agente neque per accidens corruptione subiecti, non habent neque indigent aliquo prohibente ipsorum corruptionem, propter quod "Philosoph. dicit Sexto Ethic. de prudentia quod non perditur per "oblivionem". "*Alii* vero habitus *intellectualles,* ex *actu intellectus* causati, *sicut est* habitus conclusionum qui scientia dicitur VEL ETIAM OPINIO"; corrumpi possunt vel diminui per se a contrario ex parte causarum quae sunt propositiones ex quibus ratio procedit ad conclusionem quae habitus est, et iterum syllogismi ratio et forma ex qua habitus conclusionis deducitur; ipsae enim propositiones contrarium habent, nam ut Philosoph. dicit Secundo Periar., enuntiationi *quod est* bonum est bonum contrario est ENUNTIATIO *quod est* bonum non est bonum... *item* syllogismus sophisticus oppos*itus est* syllogismo dialectico vel demonstrativo...; per falsam

igitur *propositionem* VEL PER SOPHISTICUM SYLLOGISMUM corrumpi VEL DIMINUI potest habitus verae opinionis aut... scientiae". "*Item huiusmodi*
III *habitus corrumpi possunt* per accidens... *a* removen*te* prohibens, *sicut est*
3 cessatio ab actu... *per quem* removetur actus qui prohi*bet* ET EXPELLIT causas corrumpentes vel diminuentes habitum, *quia enim ut praemissum est* habitus per se corrumpuntur vel diminuuntur *per* contrar*ium* age*ns*,... SI per tractum VEL DIUTURNITATEM temporis contraria AGENTIA succresc*a*nt quae opor*teat removeri* per actum ab habitu procedentem, NECESSE est huiusmodi habitus dimi*nui* vel etiam *penitus deleri* per diuturnam cessationem ab actu" sicut per substractionem removentis prohibens; hoc autem deduci potest tam in speculabilibus quam in agibilibus: in speculabilibus siquidem quoniam "*dum* homo cessat ab usu VEL ACTU intellectualis habitus, *con*surgunt imaginationes extraneae et quandoque ad contrarium ducentes, ita*que*, nisi per *se*quentem usum intellectualis habitus quodammodo succindantur vel comprimantur, redditur homo minus aptus ad recte iudicandum et quandoque totaliter disponitur ad contrarium, et sic per cessationem ab actu diminuitur vel etiam corrumpitur intellectualis habitus"; illud idem potest deduci in agibilibus quum, ex inclinatione appetitus sensitivi et aliorum quae exterius movent, necesse est quod multae passiones insurgant et multae operationes contingant praeter modum virtutis, dum homo ad ipsas passiones vel operationes moderandas non utitur habitu virtutis moralis cuius est hominem perficere ac promptum facere ad eligendum medium in pasionibus et operationibus, ex quo necesario consequitur, si talis non usus vel cessatio ab actu diutius duret, quod habitus virtutis diminuatur vel etiam corrumpatur: unde Philosoph. dicit quarto Physic. quod tempus est causa oblivionis, ratione scil. praedicti non usus vel cesationis ab actu.

QUANTUM AD ARTICULUM QUARTUM respondendum est obiectionibus: Et quidem:

AD ARGUMENTA DURANDI CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM.

AD PRIMUM dicitur quod minor est falsa: nam, ut deductum fuit in tertio notabili, habitus informans potentiam non solum est per se causa modi, scil. bene vel male operandi, sed etiam est per se causa operationis bonae vel malae moraliter; itaque est causa per se operationis et quantum ad substantiam actus et quantum ad bonitatem ipsius vel malitiam moralem, non tantum est causa praecisa, sed simul cum potentia cum qua fit unum principium per se bonae vel male operationis moraliter, quemadmodum est forma cum materia unum principium operationis naturalis.

Neque valet probatio arguentis: nam, quamvis potentia possit absque habitu in substantiam actus quantum ad esse naturae, non tamen potest sine habitu in substantiam actus boni vel mali moralis: unde arguens deceptus est putans quod actus boni vel mali moraliter potentia sit principium specificum quantum ad substantiam actus et habitus sit princium specificum quantum ad bonitatem vel malitiam moralem, quod tamen falsum est prout in tertio notabili deductum fuit.

AD SECUNDUM conceditur tota deductio argumenti quando uterque actus, praecedens sc. habitum et subsequens, est per omnia uniformis quantum ad sui substantiam. neque istud repugnat doctrinae Scti. Thomae: non enim ipse ponit quod habitus faciat actum facilem in se et quantum ad sui substantiam, sed quod facit illum facilem ipsi optanti; et, licet huiuscemodi facilitas sit ex parte operantis, hoc ipsum habet operans ex habitu quo informatur, ita ut causa formalis huiusmodi facilitatis est ipse habitus disponens et habilitans atque inclinans optantem ad talem operationem; solutione autem quam arguens adinvenit non indigemus.

AD TERTIUM respodet Stus. Thomas in hac Distinctione, quaestione prima, articulo primo, ad quartum, quod facilitas et difficultas, prout Philosophus inquit Secundo Metaphysic., contingit aliquando ex nobis, aliquando ex rebus: unde "facilitas... quae est ex rationem actuum, *pro eo quod* non sunt magni ponderis, diminuit quantum in se est rationem meriti; sed facilitas, quae est ex promptitudine operantis, meritum non diminuit respectu *primi* essentialis, sed auget: quia, quanto maiore caritate facit, tanto facilius tolerat et magis meretur. Et similiter, quanto delectabilius operatur propter habitum virtutis, tanto actus eius est delectabilior et magis meritorius". Si autem arguens faciat vim in hoc quod facilitas secundum dicta non erit conditio operis, sed operantis, dicimus quod facilitas modo dicto non est conditio operis secundum se, sed bene est conditio ipsius, in quantum procedit ab habitu et eius perfectionem participat, ita ut verum sit quod actus ab habitu procedens est facilis in quantum huiusmodi.

AD QUARTUM dicitur quod maior propositio habet veritatem de eo quod est difficile ex magnitudine operis, non de eo quod est difficile ex defectu ipsius operantis, utpote quia non prompta voluntate operatur, immo maius huiuscemodi difficultatem tollit habitus. Et accipitur haec responsio ex solutione *Sti. Thomae ad simile argumentum, Prima Secundae, quaestione centesima decima quarta, articulo quarto, ad secundum.*

AD ARGUMENTA TERTIO LOCO POSITA respondetur.

AD PRIMUM quod procedit ex falsa imaginatione arguentis: imaginatur enim quod intensio actus potentiae intellectivae proveniat ex sola claritate seu evidentia maiori ipsius actus; hoc autem falsum est, nam etiam provenit ex maiori assensus firmitate, sicut enim intellectus dicitur intensius videre quia clarius aut evidentus rem cognoscit, ita dicitur intensius cognitionem habere quia magis et firmius ei adhareret. Unde et *Secunda Secundae, quaestione quarta, articulo octavo, ad tertium, Stus. Thomas* dicit "quod perfectio intellectus et scientiae excedit cognitionem fidei quantum ad maiorem manifestationem, non tamen quantum ad certiorem inhaesionem"; intensio autem secundum perfectionem attenditur. *Item quaestione quinta, articulo quarto, in corpore,* dicit quod "si fides consideretur secundum participationem subiecti... potest dici maior fides... IN UNO QUAM IN ALIO ex parte intellectus propter maiorem certitudinem et firmitatem"; consideratio autem fidei vel cuiuslibet habitus secundum par-

ticipationem subiecti est consideratio ipsius secundum intensionem; unde, quamvis actus potentiae intellectivae habitum praecedentes pares sint in claritate actibus subsequentibus, quia tamen istis firmius et certius adhaeret intellectus postquam habitu est informatus, ideo actus isti ex habitu procendentes intensiores dicuntur, quia intensius et certius illis intellectus adhaeret quam primis.

AD SECUNDAM PROBATIONEM dicitur quod habitus per se facit ad intensionem habitus, quia perficit et intendit potentiam in eliciendo actum; neque valet huius improbatio, quia licet potentia intellectiva non recipiat intensionem nec remissionem quantum ad sui substantiam, recipit tamen illam quantum ad esse accidentale et quantum ad ipsius actum qui aliquando est intensior aliquando remisior.

AD TERTIAM PROBATIONEM dicitur, quod minor est falsa, si recte sumatur sub maiore ut sicilicet intelligatur de actu perfectu eiusdem speciei, prout sumitur in maiore propositione; neque valet eius probatio, quia licet actus praecedentes habitum sint eiusdem speciei cum actibus subsequentibus habitum, non tamen sunt aeque perfecti quemadmodum actus sequentes habitum, ut enim *Stus. Thomas dicit Secunda Secundae, quaestione vigesima tertia, articulo secundo, in corpore,* "nullus actus perfecte producitur ab aliqua potentia activa, nisi sit ei connaturalis per formam aliquam quae sit principium actionis".

Quod autem secundo dicit de eisdem effectibus secundum speciem, solum differentibus secundum intensum et remissum et coetera, non est verum universaliter: nam motus sagittae factus a manu hominis et factus impetu ballistae sunt eiusdem speciei, differentes solum secundum intensum et remissum, quia unus est velocior, alius tardior, et tamen non habent eadem principia secundum speciem.

Et praeterea actus praecedentes habitum et ipsum subsequentes, sicut differunt in eadem specie secundum intensum et remissum, ita et procedunt ab eodem principio differente secundum intensum et remissum, scilicet ab eadem potentia differente a seipsa secundum intensum et remissum, quia, quando operatur habitu perfecta, est intensior in actu, et quando sine habitu operatur, est remissior modo supra exposito.

AD SECUNDUM PRINCIPALE dicitur, quod procedit ex falso intellectu in dictis Sti. Thomae. Procedit enim ac si Stus. Doctor dixisset habitum intendere per se actum tertio modo perseitatis quo per se agere est solitarie, i. e. quocumque alio excluso; hoc autem falsum est. Immo Sctus. Thomas intelligit de perseitate primi vel secundi modi, secundum quos modos convenit per se agere non solum principio quod, sed etiam principio agendi quo; et in isto intellectu, sicut habitus potest in actus intensionem, ita et in substantiam actus, prout dictum fuit in tertio notabili.

AD ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM dicitur quod non militant contra *Sctum Doctorem,* qui expresse tenet *in hac distinctione, quaestione prima, articulo tertio, sub articulo tertio, in corpore,* "quod virtus proprie loquendo includit respectum ad aliquid", non tamen per modum significati, sed per modum connotati.

AD ARGUMENTA ALIORUM volentium probare quod virtus non sit forma absoluta, sed mera relatio:

AD PRIMUM dicitur *primo* quod, ut Sctus. Thomas exponit dictum Philosophi ubi arguens illud allegat: non est mens Philosophi quod habitus et virtus de quibus loquimur sunt ad aliquid quantum ad sui substantiam, alias non essent qualitates de prima specie, prout ipse Philosophus dicit in praedicamentis; sed dicuntur ad aliquid quia eorum ratio ex aliqua relatione dependet, scil ex commensuratione humorum vel complexionis, secundum quam rationem non est ad habitus et virtutes motus, nec ipsa sunt principia motus.

Dicitur *secundo* quod Philosophus, ubi allegatur, non loquitur de habitibus et virtutibus animae sed de virtutibus et habitibus corporis, quemadmodum sunt pulchirtudo corporis, macies, sanit*as* et huiusmodi: isti enim habitus maxime dependent ex aliqua relatione, scil. ex humorum et calidorum et frigidorum commensuratione, ut ubi Philosophus inquit. Quod autem secundum virtutes et malitias animae non sit motus alterationis, non probat Philosophus per hoc quod sunt ad aliquid, sed per hoc quod virtus est perfectio quaedam, malitia vero corruptio; et quia nihil proprio dicitur alterari quando perficitur nec quando corrumpitur; ideo Philosophus concludit quod secundum animae virtutes et malitias non est motus alterationis, quamvis consequantur ad aliquam alterationem: nam vitrtus consequitur et adgeneratur ad moderationem passionum, eo quod virtus moralis medium constituat in passionibus, prout dicitur Secundo Ethic.; malitia vero, virtuti opposita consequitur superabundantiam vel deffectum in passionibus.

AD SECUNDUM negatur assumptum, de cuius falsitate latius dictum fuit in tertio notabili.

AD TERTIUM dicitur quod nihil concludit ad propositum arguentis: nam non repugnat quod habitus acquirantur per actus intellectus et voluntatis immanentes et quod sint formae absolutae. quantum et ipsi actus inmanentes quaedam absoluta sunt. Si vero arguens praetendit quod, quia actus sunt immanentes. non possunt causare in subiecto in quo ipsi manent aliquem habitum, nec sic probatur propositum arguentis: tum primo quia ex tali ratione magis concluditur quod nullus habitus sit in intellectu et in voluntate, quam quod ipsi habitus sint mera relatio; tum secundo quia nihil est repugnantiae quod simul sint in eodem subiecto actus et habitus. nec quod idem subiectum sit recipiens habitum et eliciens actum, et per consequens movens et motum: nam, ut *Sctus. Thomas* respondet *Prima Secundae, quaestione quinquagesima prima, articulo secundo, ad secundum,* quamvis "idem secundum idem non *possint* esse movens et motum, nihil *tamen* prohibet idem a seipso moveri secundum diversa, ut in Octavo Physic. probatur". Ut autem in corpore quaestionis praemisserat, in intellectu et voluntate secundum aliud et aliud est principium activum et passivum suorum actuum: est enim in via appetitiva principium activum quo eliciat actum suum. et principium passivum in quantum recipit et movetur ab intellectu ostendente illi obiectum; et similiter

intellectus habet activum principium eliciendo actum suum, et habet principium passivum in quantum movetur a voluntate ad exercitium actus et a specie intelligibili quantum ad actus specificationem; et in quantum elicit conclusiones ex principiis habet principium activum et habet passivum prout a principiis movetur ad conclusiones.

AD QUARTUM dicitur quod assuptum est falsum sicut patet ex quarto notabili.

AD QUINTUM dicitur quod maior est falsa: nam, quia potentiae rationales sunt ex se indeterminatae respectu suorum actuum, ut deductum fuit in primo et secundo notabili, ideo magis indigent habitibus ipsas determinantibus, quam potentiae irrationales, quae determinatae sunt ad actus proprios ex instinctu naturae. Et accipitur ista responsio ex dictis *Scti. Thomae* in hac *Distinctione, quaestione prima, articulo primo, et Prima Secundae, quaestione quinquagesima, articulo tertio.*

AD SEXTUM ET SEPTIMUM dicitur: quod non aliud concludunt quam quod habitus virtutis includunt respectum, quod nos non negamus, per modum connotati vel copulati, quamvis negemus quod suam ipsam eorum quidditatem et secundum id quod sunt, sint respectus seu relationes.

AD ARGUMENTA ULTIMO LOCO POSITA:

AD PRIMUM dicitur quod maior propositio habet veritatem quando res duorum praedicamentorum includuntur in significato principali alicuius, prout declaratum fuit in Lib. primo, Distinctione quarta, quaest. secunda sub tertio articulo et Distinctione octava, sub tertio articulo; et tunc minor est falsa: non enim virtus includit respectum in principali significato, sed tamquam aliquid connotatum vel copulatum.

AD SECUNDUM dicitur quod esentia virtutis consistit totaliter et praecise in puro absoluto, et ad huius improbationem negatur assumptum. Neque valet eius probatio, quum falsum est quod prima et tertia species qualitatis sint idem specifice in absoluto. Nec etiam quod idem absolutum sit virtus in uno et in alio vitium quantum ad esse moris, quidquid sit quantum ad esse naturae praecise. Non enim est idem actus secundum essentiam seu speciem moris, qui habet bonitatem ex obiecto et ex fine ac circumstantiis, cum actu qui huiuscemodi bonitate caret; et consimiliter, non est idem habitus secundum esentiam et speciem moris, is qui secundum se et determinate perficit et inclinat in bonum. cum eo qui per se et determinate efficit et inclinat ad malum.

AD TERTIUM dicitur quod minor est falsa si id quod est ultra absolutum includatur sub nomine absoluti, non tamquam principaliter significatum, sed sicut connotatum, prout supra dictum est. Et iste modo respectus includitur sub nomine virtutis.

AD CONFIRMATIONEM dicitur quod procedit ex falso supposito, scilicet quod virtus sit idipsum quod fundare respectum; hoc autem falsum est, immo virtus est fundamentum respectus.

AD QUARTUM dicitur quod respectus congruentiae se habet ad virtutem, ut propria passio. Et ad eius primam improbationem negatur quod Deus posset facere subiectum sine omni propria passione, aut virtutem moralem sine illo respectu; nec oppositum dicitur a magis probatis doctoribus. Ad secundam improbationem dicitur quod assumptum non est universaliter verum, praesertim si propria passio sit relativa, complens rationem nominis per modum connotati: non enim potest intelligi creatura sub nomine creaturae, sine respectu ad Creatorem. Ad tertiam improbationem negatur consequentia: non enim omne quod variat speciem rei qualitercumque, est intrinsecum suae essentiae, nisi illam variet a priori, alias omnis propria passio et accidens inseparabile esset de intrinseca ratione subiecti, sicut eius differentia: nam propria pasio et accidens inseparabile subiectum variant et distinguunt a posteriori, Ad quartam improbationem dicitur falsum esse quod, solo statu hominis variato, per se loquendo fiat vitium quod prius erat virtus; neque valet eius probatio, quum taciturnitas non est virtus in iuvene et vitium in sene propter iuventutem et senectutem per se et formaliter loquendo; alias quandocumque et qualitercumque iuvenis taceret esset bonum et laudabile, et quandocumque et quomodocumque senex taceret esset vitiosum et vituperabile, quod est absurdum; sed dicitur taciturnitas virtus in iuvene, quia taciturnitas inclinat ad tacendum ut plurimum et ut frequenter iuvenem tacere est tacere quod debet et quando et quomodo debet, eo quod iuvenis non multa viderit aut expertus sit de quibus verum possit iudicium ferre; senex vero quia in multo suae aetatis tempore plura novit et expertus est, de pluribus potest vere ferre iudicium, quod si taceret, plerumque taceret quod non debet et quando et quomodo non debet; unde per se loquendo taciturnitas est virtus in iuvene, non quia iuvenis est, sed quia secundum illam tacet quando debet et quod debet et sic de aliis circumstantiis; in sene autem non est virtus quia secundum eam plerumque senex taceret quod non deberet aut quando el quomodo non deberet secundum coeteras circumstantias. Similiter autem et albedo non est virtus et pulchritudo in cute propterea praecise quia in cute est, quum in aliqua cute nec virtus nec pulchritudo est, quemadmodum albedo capillorum in cute capitis; sed est virtus et pulchritudo per se loquendo in cute, quia causatur ex debita commensuratione humorum qualis convenit cuti. Et idem dicendum est de albedine quod es vitium in pupilla, non quia est in pupilla per se et formaliter loquendo, sed quia provenit ex commixtione humorum indebita et disconveniente pupillae.

AD QUINTUM negatur antecedens: quia enim album solam qualitatem significat, ut arguens consentit, ideo non est per accidens. Et de hoc dictum est supra.

AD SEXTUM dicitur quod minor est falsa: neque valet eius probatio: nam, licet amicitia et iusticia important aliquem respectum, scilicet ad alteram personam, quem non important aliae virtutes, non ideo sunt respectus secundum id quod sunt, sed sunt virtutes quae, sicut connotatum, includunt specialem respectum prae coeteris.

AD SEPTIMUM dicitur quod virtus est absolutum sub respectu et non est aliquid ultra suam essentiam secundum quod est res in esse naturae, sed est aliquid ultra suam essentiam secundum esse moris ratione respectus quem connotat; et cum arguens infert quod tunc virtus erit aliqua plura modo acervi, negatur consequentia: non enim subiectum et accidens sunt plura modo acervi, sed admodum materiae et formae; nec subiectum et accidens connotatum sunt ens per acidens, ut saepe dictum est.

AD OCTAVUM dicitur quod hoc nomen virtus significat absolutum et connotat respectum, ita quod respectus non cadit in suo principali significatu, sed cadit sub nomine virtutis ut connotatum; et ideo nomen virtutis non se habet in significando sicut duplum dimidii, quae sunt duo nomina duo significantia, ac per hoc totum hoc duplum dimidii est ens per accidens; unde non est simile de nomine virtutis quod est unum, unum habens significatum: duo enim significata, uno vel pluribus nominibus copulata, faciunt ens per accidens, non autem unum significatum tantummodo cum connotato.

AD NONUM dicitur quod, quidquid sit de maiori propositione, nam non est simile de virtute et de albedine, verumtamen ad formam argumenti sufficit respondere quod, cum nomina sint imposita ad placitum, placuit primis impositoribus ponere nomen virtuti importans et absolutum pro significato et respectum pro connotato, et impone nomen albedini designans absolutum praecise pro significato absque designatione connotati.

AD DECIMUM dicitur quod ex ista argumentatione magis sequitur oppositum arguentis, quam eius propositum: nam, si ratio virtutis non consistit in absoluto ut est actu sub respectu congruentiae, ut argumentatio concludit pro eo quod virtus complete est extra intellectum et respectum relationis non est complete extra intellectum, sed in anima, aeque bene concluditur ex argumentatione quod ratio virtutuis non includit aliquo modo respectum congruentiae, quod est contra propositum arguentis potius quam contra nos, qui non ponimus respectum esse de esentia virtutis, ipse autem ponit quod essentia virtutis utrumque includit et absolutum et respectum.

AD ARGUMENTUM ANTE OPPOSITUM patet responsio ex his quae dicta sunt in secundo et tertio notabili. Et in hoc articulus terminatur.

Quaestio II

ITERUM CIRCA VIGESIMAM TERTIAM DISTINCTIONEM quaeritur utrum fides theologica sit virtus, et arguitur quod non: quia nihil quod est contra rationem est virtus, cum virtus sit habitus rationi consentaneus. Sed fides videtur esse contra rationem, eo quod faciat rationem abnegare. Ergo fides non est virtus.

In oppositum arguitur: quia nihil iustificat, nisi virtus. Sed fides iustificat, secundum illud Rom. Quinto: iustificati igitur ex fide pacem habeamus. Ergo fides est virtus.

In hac quaestione erunt quatuor articuli, ut supra.

QUANTUM AD ARTICULUM PRIMUM sit

PRIMA CONCLUSIO: quod fides, caritate informata, est virtus. Hanc conclusionem tenet Stus. Thomas *in hac Distinctione, quaestione secunda, articulo quarto, sub articulis primo et secundo; item Prima Secundae, quaestione sexagesima secunda, articulo tertio; et Secunda Secundae, quaestione quarta, articulo quinto; et De Veritate, quaestione decima quarta, articulo tertio.*

SECUNDA CONCLUSIO est: quod fides theologica, sive sit formata, sive informis, est donum Dei. Hanc conclusionem tenet *Sctus. Thomas, in hac Distinctione, quaestione tertia, articulo secundo; item Secunda Secundae, quaestione sexta, articulis primo et secundo.*

TERTIA CONCLUSIO est: quod homo, aliquem articulum fidei pertinaciter discredens, non habet habitum fidei infusae. Hanc conclusionem tenet *Sctus. Thomas, Secunda Secundae, quaestione quinta, articulo tertio; item Quodlibet., sexto, articulo sexto.*

QUARTA CONCLUSIO est: quod fides est una virtus et unus habitus. Hanc conclusionem tenet *Stus. Tomas in hac Distinctione, quaestione secunda, articulo quarto, sub articulo secundo; et Secunda Secundae, quaestione quarta, articulo sexto.*

QUANTUM AD ARTICULUM SECUNDUM arguitur contra conclusiones:

Et quidem CONTRA PRIMAM ARGUIT DURANDUS probando quod fides, quantumcumque formata caritate, non sit virtus, proprie loquendo de virtute, prout virtus dicitur habitus ponens potentiam in ultimo perfectionis debitate suo actui: sic enim virtus est ultimum de potentia. Arguit igitur sic: omnis virtus proprie dicta, perficiens intellectum, perficit ipsum ad conspiciendum obiectum in se vel per resolutionem ad id quod in se conspicit: in hoc enim consistit efficacia actus intelligendi, quam ponit virtus circa potentiam intellectivam. Sed fides non perficit intellectum ad conspiciendum obiectum in se vel per resolutionem ad illum quod in se conspicit. Ergo non est, propie et simpliciter loquendo, virtus.

SECUNDO probat quod fides non est magis virtus caritate praesente vel exsistente in voluntate, quam non existente: quia fides qui non elicit perfectiorem actum non est perfectior. Sed virtus non elicit perfectiorem actum caritate exisistente in voluntate, quam non existente: quia actus eius, qui est assentire vero supernaturali, non est perfectior quantum ad aliquid quod pertineat ad cognitionem veri qui mere pertinet ad intellectum, quem perficit fides; licet sit perfectior quantum ad rationem meriti, quae est perfectio extrinseca, cum pertineat ad caritatem, quae perficit

voluntatem. Ergo fides non est magis vel minus virtus caritate exsistente in voluntate, quam non exsistente.

Item TERTIO arguit quod non est simile de fide et caritate, sicut de prudentia et virtute morali: quia prudentia non potest acquiri sine virtute morali, nec moralis virtus sine prudentia, et, quia utraque acquiritur ex actibus, ideo actus utriusque recipit perfectionem ex sibi adiuncto; itaque impossibile est actum prudentiae esse perfectum, nisi virtus moralis sit in appetito. nec actum virtutis moralis esse perfectum, nisi prudentia sit in intellectu. Fides autem non dependet a caritate, nec quantum ad habitum, quum sit prior ordine naturae, nec in actu recipit aliquam perfectionem a caritate; et ideo potest habere aequaliter rationem virtutis caritate non exsistente in voluntate, sicut exsistente: quamvis enim voluntas inclinet intellectum ad credendum, non tamen oportet quod ipsa sit informata caritate. Haec ille in forma.

CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM: ARGUIT SCOTUS probando quod praeter acquisitam non requiratur alia infusa.

PRIMO: quia in primo cui articuli sunt revelati, sufficit fides acquisita ut firmiter eis adhaereat, ut in Paulo. Ergo aliis posterioribus sufficit fides acquisita ut firmiter credant omnia credenda, quia Augustinus super illud Psalmi: suscipiant montes pacem populo, et coetera: vult quod inferiores illuminentur per superiores et non magis illuminantur quam superiores illos illuminantes. Patet ergo consequentia. Sed antecedens probatur: quia ex puris naturalibus assentire potest illum esse veracem qui talia asserit et revelat, quia ex puris naturalibus scit hoc et assentit quod Deus est verax magis quam omnes homines, et haec scire et assentire potuit Paulus. Ergo fide acquisita ex puris naturalibus potest quis firmiter et sine haesitatione assentire omnibus revelatis a Deo, et per consequens quilibet alius. Non ergo, praeter fidem acquisitam, requiritur necessario propter assensum alia fides.

SECUNDO: quia, quamvis aliqua scientia propter suam difficultatem quam includit, ut geometria et alia, non potest sciri ab homine propria inventione et in lumine suo naturali; tamen, postquam inventa est et ordine tradita, potest homo ex puris naturalibus acquirere et scire eam Ergo eodem modo, quamvis nullus naturali lumine intellectus possit propria acquisitione venire ad notitiam illius Deus est Trinus et Unus, tamen postquam revelatum est alicui, potest alius ex dictis illius, cui revelatum est, illi firmiter adhaerere fide acquisita.

TERTIO: quia si fides infusa ponitur, illa erit certior acquisita, quia aliter frustra poneretur; sed quod sit minus certa probatur quia conclusio est minus certa quam principium, ex quo tota certitudo conclusionis est a certitudine principii. Sed huic Deus est Trinus et Unus assentio fide infusa, si ponitur, quia hoc revelatum est a Deo; sed hoc esse revelatum a Deo credo quia Ihoannes dicit hoc sibi esse revelatum; vel alius Apostolus; sed, si audivissem eum dixisse hoc sibi revelatum esse, credidisem sibi fide acquisita credendo ipsum esse veracem et nihil falsum velle asserere.

Ergo et modo credo illi scilic. Deum esse Trinum et Unum revelatum esse Apostolo, fide acquisita ex auditu Scripturarum vel ex hoc scilic. quod lego Scripturam; ergo tota firmitas, quam modo ponis in fide, est a fide acquisita; ergo non est ponenda fides infusa. Haec Scotus.

QUARTO: ARGUIT AUREOLUS probando quod fides infusa nos requiritur propter supernaturalitatem obiecti fidei, quia supernaturalitas illius obiecti; vel intelligitur per indifferentiam ad verum et falsum, ita quod obiectum fidei sit tale quod non apparet utrum sit verum vel falsum, sicut utrum arenae maris sint pares aut impares; vel intelligitur per repugnantiam ad apparentiam, sicut quod Deus sit Trinus et Unus dicitur repugnare veris apparentibus. Sed ex neutro illorum requiritur habitus supernaturalis: non enim propter primum, quia homo naturaliter loquendo potest indifferentibus firmisime adhaerere sine habitu supernaturali; nec propter secundum, nam homo aliquando adhaeret firmissime oppositis primorum principiorum propter syllogismum falsigraphum vel propter consuetudinem vel naturalem dispositionem suam, puta ex imaginatione. Et, si dicas quod veritates fidei sunt de Deo, qui est obiectum supernaturale et non potest a nobis naturaliter intelligi, hoc non valet: quia de Deo posumus multa intelligere ex sensatis et alia multa non ex sensatis possumus tenere firmiter. Et hoc patet in haereticis: haereticus enim errans in uno articulo fidei, amittit fidem infusam, et tamen tenet alios ita firmiter quod pro illis vellet decapitari. Hoc etiam patet de puero non baptizato nutrito inter fideles, qui multa quae fidei sunt tenet ita firmiter sicut baptizatus qui habet fidem infusam. Item fides infusa bene est necesaria ei qui revelat ea quae sunt fidei; sed, si revelat ea a casu vel ex industria naturali, non est ei credendum nec adhaerendum eis quae dicit, quia non potest ea revelare certitudinaliter, nisi habeat ea per causam superiorem mediante habitu infuso supernaturali; sed credenti dictis revelantis non est necesarius habitus supernaturalis infusus. Haec Aureolus in forma.

CONTRA TERTIAM CONCLUSIONEM: ARGUIT DURANDUS probando quod in haereticis remaneat fides infusa quoad articulos in quibus non errant. Et arguit sic: quia omnis habitus reddit potentiam facilem ad actum debitum respectu obiecti et, per consequens, ad refugiendum contraria vel refutandum illa; et tamen, si non refugiantur contraria, non propter hoc totaliter tollitur habitus, etsi ponat facilitatem et pronitatem ad actum debitum et ad refugiendum contrarium; non tamen ponit necessitatem quin possit fieri contrarium et istud est manifestum in habitibus acquisitis.

SECUNDO: quia ille, qui asentit credibilibus similiter nunc ut prius, habet fidem similiter nunc ut prius: quia assensus similis arguit similem habitum. Sed fidelis de novo seductus circa aliquod credibile per ipsam ignorantiam, quia non bene intelligit Sacram Scripturam, vel per alterius falsam doctrinam, puta quod non licet iurare, assentit coeteris credibilibus similiter nunc ut prius et omnino consimiliter; ergo assentit per eumdem habitum, per quem prius; sed prius habebat fidem infusam. Ergo et nunc, et tamen est haereticus. Ergo in haeretico manet fides infusa.

TERTIO: quia, si aliquid obstaret, hoc videretur esse quia sequeretur hoc dato quod aliquis simul sit fidelis et infidelis. Sed hoc non obstat: quia fides secundum habitum et error secundum actum, circa aliquod credibile bene possunt stare, sicut scientia secundum habitum potest stare cum actu erroneo circa aliquod scibile et, si firmaretur habitus in aliquo quod nullo modo esset iurandum, adhuc potest stare cum fide infusa, quia non esset de eodem obiecto; quia, quamvis obiectum fidei infusae se extendat ad omnia contenta in Sacra Scriptura, tamen ipsa potest exire in actum debitum respectu aliquorum, quamvis intellectus habentis fidem infusam possit decipi respectu aliorum; sicut aliquis potest habere veram scientiam de aliquibus passionibus alicuius subiecti et decipi circa alias pasiones eiusdem. Et sic non videtur improbabile quin habitus fidei possit remanere in haereticis errantibus de novo circa aliquod particulare credibile. Haec ille.

CONTRA QUARTAM CONCLUSIONEM: ARGUIT SCOTUS probando quod non ideo de omnibus credibilibus sit una fides, quia respicit omnia credibilia ut revelata a Deo.

PRIMO: quia, si fides infusa respicit primam veritatem ut revelantem articulos et causantem assensum de credibilibus et non sicut de quo est fides ut de obiecto, sequitur quod numquam aliquis fidelis assentiret huic Deus est Trinus et Unus: quia secundum te assentio huic Deus est Trinus et Unus, quia est revelatum a prima veritate. Quaero igitur a te quomodo assentio huic hoc est revelatum a Deo: quia, si assentio huic, scilic. Deus est Trinus et Unus, propter hoc quod est revelatum a Deo, sicut conclusioni propter principium, sequitur quod magis assentio illi quod se habet ut pricipium, quam illi quod se habet ut conclusio. Si dicas, sicut oportet, quod quia est revelatum Deum esse Trinum et Unum: quaero ultra quomodo asentio huic revelatum est a Deo Deum esse Trinum et Unum. Si iterum quia est revelatum, procedam in infinitum et. per consequens, numquam aliquid firmiter credam de articulis fidei: sicut, si scientia conclusionis resolveretur in principia et illa principia in alia et sic in infinitum, nunquam sciretur aliquid, sicut nec aliquod potest esse quod dependeat ex infinitis causis essentialiter. Si dicas quod huic assentio fide acquisita, scilicet quod Deum esse Trinum et Unum est a Deo revelatum, contra, tunc fides infusa dependet in esse et firmitate, adhaerens alicui articulo, a fide acquisita sicut a principio: quia non poteris dicere quod per scientiam ei adhaereat, quia hoc non est evidens ex terminis Deum esse Trinum et Unum est a Deo revelatum. plus quam quod Deus est Trinues et Unus.

SECUNDO: quia formalis ratio obiecti habitus realis non est relatio seu ens rationis. Sed esse revelatum a Deo Deum esse Trinum et Unum non dicit ultra Deum esse Trinum et Unum nisi respectum rationis, sicut esse cognitum dicit respectum rationis tantum ultra rem quae cognoscitur. Si ergo assentis articulo praedicto quia est revelatum a Deo, tunc ratio formalis cur assentis per habitum realem est ens rationis, quod est inconveniens: cum habitus realis habeat formale obiectum reale, sicut po-

tentia realis habet obiectum reale. Hoc patet. Ergo revelabile passive, cum sit ens rationis, non potest esse formalis ratio tendendi in istud Deus est Trinus et Unus.

TERTIO: ARGUIT AUREOLUS probando quod veritas prima non sit formale in obiecto fidei, scilic. quod fides adhaereat cuicumque ratione primae veritatis, quia hoc est de ratione formalis obiecti ut non reducatur ad superiorem causam in eadem scientia. Sed non est in proposito quia, si quaeratur quare credis articulus fidei, respondetur quia hoc dicit prima veritas, quae mentiri non potest; quaeratur ultra quare mentiri non potest, et oportet dicere, quia est Deus; et sic reducitur ulterius ad aliud obiectum formale. Ergo prima veritas se habet ut obiectum materiale.

QUARTO: aut intelligis per primam veritatem dicta a prima veritate, et hoc non est possibile: quia talia sunt veritates complexae quae sunt obiectum materiale; aut intelligis aliquod attributum speciale in Deo, et hoc non potest dici, quia illud nihil addit ad divinitatem, et, si addit, in quantum huiusmodi non est finis: et ita fides non habebit idem pro obiecto formali et pro fine. Ergo relinquitur quod Deus sub ratione divinitatis sit obiectum formale, et non veritas prima. Haec ille.

QUANTUM AD ARTICULUM TERTIUM.

PRIMO NOTANDUM EST, prout accipitur ex dictis *Sti. Thomae in hac Distinctione, quaestione prima, articulo quarto sub articulo tertio, in corpore, et Prima Secundae, quaestione sexagesima secunda, articulo primo, in corpore:* quod virtutes aliquae dicuntur theologicae ex eo quod habent ordinem immediatum ad Deum: Theos enim graece; latine dicitur Deus. Dicuntur autem aliquae virtutes habere immediate ordinem in Deum ac, per hoc, theologicae, triplici ratione: una, quia habent Deum pro obiecto immediato; secunda, quia habent Deum pro causa immediata, quia scilicet a solo Deo creatae sunt et nobis infusae; tertia, quia Dei revelatione aut Dei sermone, non humana ratione nobis innotuerunt. Unde et philosophi, Dei revelationem non habentes, nihil de theologicis virtutibus cognoverunt. Et ex tribus praedictis accipitur differentia virtutum theologicarum a moralibus virtutibus et intellectualibus, de quibus loquuntur philosophi, quae nec Deum habent pro immediato obiecto, nec pro causa sola et immediata, nec sola et immediata Dei revelatione a nobis cognoscuntur, cum earum obiectum sit "aliquid quod humana ratione comprehendi potest": "virtutes NAMQUE intellectuales et morales perficiunt intellectum et appetitum hominis secundum proportionem naturae humanae; *virtutes vero* theologicae *perficiunt* supernaturaliter", habent enim Deo pro obiecto secundum ea quae humanae rationis cognitionem excedunt, iuxta illud Apostoli, prima Cor., secundo: oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quae preparavit Deus his qui diligunt illum, nobis autem Deus revelavit per spiritum suum. Unde virtutes theologicae, quamvis conveniunt in subiecto cum virtutibus moralibus et intellectualibus, non tamen sunt proprie morales nec intellectuales: quum dif-

III Sent.

I, II q. LXII a. 2.° in c.

Ibid. ad primum

ferentia vel identitas specifica habituum et virtutuum non accipitur ex subiectis, sed ex obiectis formaliter sumptis.

Ex quibus inferimus quod, licet fides sit subiective in intellectu, sicut et virtutes dictae intellectuales, non tamen requirit ad rationem virtutis omne illud quod virtutes intellectuales requirunt, cum sit alterius speciei ac illis. Unde evidentia et conspicuitas cognitionis veri requisita ab habitibus virtutum intellectualium, prout docet Philosophus Sexto Ethicorum, non necessario requiritur ad virtutem fidei, de qua nunc loquimur, ut quidam falso putarunt non satis advertentes quod fides, cum sit virtus theologica, non est virtus intellectualis, qualis describitur a philosohpis, sed specifice ab ea distinguitur; immo vero habitus fidei rationem virtutis non accipit ex ipsa cognitionis evidentia vel conspicuitate, sed aliunde. Ad cuius intellectum considerandum est quod, ut Philos. definit Secundo Ethic., virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit; bonum autem opus, i. e. bonus actus virtutis, est: vel ipsum bonum ultimum, vel quod ad bonum ultimum ordinatur. Bonum vero ultimum duplex consideratur; unum quod est humanis viribus proportionatum, quod tamen non habet perfectam rationem ultimi boni, sed quandam ipsius participationem secundum quod homo perficitur in bonis rationis speculativae principaliter et practicae secundario, et de hoc fine ultimo tractat Philosophus in libris Ethicorum; aliud bonum ultimum est quod naturae humanae facultatem excedit, scilic. Deus ipse et divinae essentiae aperta visio, de quo ultimo fine theologus considerat; quia igitur virtutes omnes per actus suos ordinant hominem in ultimum bonum, consequens est quod aliter considerentur et accipiantur virtutes theologicae a theologis, et aliter virtutes intellectuales et morales a philosophis, de quibus dumtaxat considerant, sicut et aliter ab his et ab illis ultimum bonum accipitur et dignoscitur. Unde, quia philosophus considerat de virtutibus secundum quod ordinant ad ultimum finem ut bonum humanis viribus proportionatum, quemcumque habitum invenit elicientem bonum actum ad tale ultimum bonum per se ordinatum vocat habitum virtutis sive sit in parte intellectiva, ut scientia intellectus et reliqui intellectuales habitus, sive sit in parte affectiva, ut temperantia, fortitudo et aliae virtutes animae morales. Theologus, vero, quia considerat et accipit virtutes secundum quod perficiunt potentias animae et earum actus bonos reddunt in ordine ad ultimum bonum, quod est naturae hominis facultatem excedens, appelat habitum virtutis illum qui actum elicit directe et immediate ordinatum et tendentem in bonum ultimum quod est Deus. Ex eo igitur habitus theologicus habet rationem virtutis, ex quo habet quod elicit actum immediate ordinatum in ultimum bonum ipsum, ut proprium obiectum attigentem. Unde in proposito nostro ex eo habitus fidei habet rationem virtutis, ex quo habet quod eliciat actum bonum immediate attingentem ultimum bonum, quod est Deus.

De ver. q. XIV a. 3. in c.

Potest considerari duplex actus elicitus per habitum fidei, unus actus est cognitio veri, alius actus est assentire vero cognito. Cognitio veri, quae est per fidem, non habet bonitatem et perfectionem actus cognoscitivi, cum sit obscura et aenigmatica ac, per hoc, imperfecta, iuxta illud

Apostoli, prima, Cor. Decimo tertio: videmus per speculum in aenigmate; est enim fides habitus non apparentium, ut idem Apostolus dici Heb. undecimo. Unde consequens est quod actus cognitionis veri per habitum fidei elicitus, non sit per se bonus actus intellectus, qualis esse debet actus virtutis. Siquidem actus virtutis oportet quod sit actus perfectus, nam virtus, secundum Philosophum Septimo Physic., perfectio quaedam est, unde potentiam facit perfectam et opus eius perfectum reddit: est enim virtus dispositio perfecta ad optimum scil. actum, ut Philosophus inquit. Sequitur ergo quod habitus fidei non habet rationem virtutis per hoc solum quod elicit actum cognitionis veri circa proprium obiectum; oportet igitur quod habeat rationem virtutis in eo quod elicitivus est actus secundi qui est assentire vero: hic enim actus fidei bonitatem habet virtutis et perfectionem. Dicitur enim perfectus assensus alicuius veri, qui omnimodam habet firmitatem et inhaesionis certitudinem, ita ut nihil dubitationis vel opinionis in contrarium secum patiatur; talis autem est fidei assensus pro eo quod innititur, sicut causae, summae et primae veritati, quae infallibis est et a qua omnis firmitas et certitudo veritatis derivatur. Cum autem in praecedentibus et subseqentibus dicimus actum fidei vel habitum fidei elicere actum, intelligimus cum habitu fidei et potentia intellectus quam informat, eo quod potentia et habitus unum principium constituunt eiusdem actus, quemadmodum materia et forma in corporalibus, prout dictum fuit in quaestione praecedente.

SECUNDO NOTANDUM EST: quod certitudo cognitionis potest ex duplici causa provenire: quandoque quidem provenit ex ipsa evidentia et manifestatione rei cognitae, et isto modo scientia et intellectus et sapientia ponuntur a Philosopho. Sexto Ethic. et Primo Post., certitudinem habere; quandoque vero provenit certitudo cognitionis et firmitas inhaesionis ex imperio voluntatis moventis intellectum ad assentiendum his quae non plene videt, et talis certitudo est certitudo fidei. Unde Bernardus dicit quod fides est voluntaria quaedam et certa praelibatio nondum propalatae veritatis.

Ad horum intellectum considerandum est, prout Sctus. Thomas deducit *De Veritate, quaestione decima quarta, articulo primo,* quod credere, quod est actus proprius fidei, non habet locum in prima operatione intellectus, quae est simplicium intelligentia, ut dicitur in Tertio de Anima, cum in ea "non inveniatur verum per se *aut* falsum, sicut nec in vocibus incomplexis", "sed pertinet ad secundam operationem qua intellectus componit et dividit affirmando et negando: *in ista enim operatione* verum et falsum *reperitur* sicut et in voce complexa quae est eius signum; *credere autem importat verum vel falsum.*" "Credimus *siquidem* vera et discredimus falsa" et, per consequens, assensus vel dissensus, qui consequuntur compositionem et divisionem seu affirmationem et negationem. Assensus autem et dissensus non fit sine determinatione intellectus; "intellectus *vero* possibilis...", "quantum est de se, non magis determinatus es *ut* adhaereat compositioni quam divisioni, vel e converso", sed ad utrumque est indeterminatus; "*id* autem quod. est indeterminatum *ad unum vel plura,* non determinatur ad unum eorum nisi per aliquod mo-

vens...; intellectus *vero* possibilis *a duobus movetur:* scil. a proprio obiecto quod est... quidquid est, ut *Philosophus dicit* in Tertio de Anima, et a voluntate, quae movet omnes alias *potentias animae ad suos actus*". Secundum hoc igitur quod intellectus possibilis aliter et aliter movetur ab his moventibus, aliter et aliter se habet respectu partium contradictionis. "Quandoque enim non magis inclinatur ad unum quam ad aliud... propter defectum moventium, sicut in illis problematibus de quibus rationes non habemus, vel propter apparentem aequalitatem eorum quae movent ad utramque partem: et *illa* est dubitantis dispositio, qui fluctuat inter duas partes contradictionis. Quandoque vero intellectus magis inclinatur ad unum quam ad alterum, sed tamen illud inclinans non sufficienter movet intellectum ad hoc quod determinet ipsum *ad unam partem* totaliter; unde accipit quidem unam partem, tamen semper dubitat de opposi*to:* et haec est dispositio opinantis, qui accipit unam partem contradictionis cum formidine alterius. Quandoque vero intellectus possibilis determinatur ad hoc quod totaliter adhaereat uni parti, sed hoc est quandoque ab intelligibili, quandoque a voluntate; ab intelligibili quidem mediate quandoque immediate: immediate quidem quando ex ipsis intelligibilibus statim veritas propositionum ET intelligibilium infallibiliter apparet, et haec est dispositio intelligentis principia quae statim cognoscuntur notis terminis, ut Philosophus dicit... et sic ex ipso *quid*quid est intellectus... determinatur ad huiusmodi propositiones. Mediate vero quando cognitis definitionibus terminorum, intellectus determinatur ad alteram partem contradictionis virtute primorum principiorum, et ista est dispositio scientis. Quandoque vero intellectus non potest determinari ad alteram partem contradictionis, neque statim per ipsas definitiones terminorum, sicut in principiis, nec... virtute principiorum, sicut in conclusionibus demonstrativis est; determinatur autem per voluntatem, quae eligit assentire uni parti determinat*ae* et praecis*ae* propter aliquid quod est sufficiens ad movendum voluntatem, non autem ad movendum intellectum, utpote quod videtur bonum vel conveniens huic parti assentire: et ista est dispositio credentis, ut cum aliquis credit dictis alicuius hominis quia videtur decens EI *et* utile, et sic etiam movemur ad credendum dictis DIVINIS in quantum nobis repromittitur, si crediderimus, praemium vitae aeternae; et hoc praemio movetur voluntas ad assentiendum *iis* quae dicuntur PER FIDEM, quamvis intellectus non moveatur per aliquid intellectum; et ideo dicit Augustinus *super illud Ioh., sexto:* memo potest venire AD ME NISI PATER, QUI MISIT ME, TRAXERIT ILLUM, quod coetera potest homo nolens, sed credere nonnisi volens. Patet *igitur* ex *praemissis* quod...: dubitans non hab*eat* assensum, quum non inhaereat uni parti *plus* quam *alteri.* Similiter ETIAM nec opinans, quum non firmetur eius *con*ceptio circa alteram partem: *assentire namque a sententia dicitur;* sententia autem ut dicit Isaac et Avicenna, est conceptio distincta et certisima alterius partis contradictionis... Intelligens *vero* habet... asensum, *quia* certissime alteri parti inhaeret; non habet autem cogitationem, quia sine aliqua collatione determinatur ad unum. Sciens vero habet... cogitationem et asensum... terminantem cogitationem, ex ipsa enim collatione principiorum ad conclu-

siones, assentit conclusionibus resolvendo eas in principia, et ibi figitur motus *cogitationis* et quietatur: in scientia enim motus rationis incipit ab intellectu principiorum et ad eumdem terminatur per viam resolutionis, et sic non habet assensum et cogitationem quasi ex aequo, sed cogitatio inducit ad assensum et assensus quietat COGITATIONEM. Sed in fide est assensus et cogitatio quasi ex aequo, non enim assensus ex cogitatione causatur, sed ex voluntate, ut dictum est. Sed, quia intellectus non hoc modo DEterminatur ad unum, ut ad proprium terminum perducatur, qui est visio alicuius intelligibilis, inde est quod eius motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem de his quae credit. Quamvis ENIM firmissime... assentiat quantum... est *de* seipso, non *tamen* est ei satifactum nec est EX SE determinatus ad unum, sed DEterminatur tantum *ab* extrinseco; et inde est quod intellectus credentis dicitur esse captivatus, quia tenetur terminis alienis et non propriis *dicente Apostolo,* Secunda ad Corintios, decimo: in captivitatem redigentes omnem intellectum; inde... est quod etiam in credente potest insurgere motus de contrario huius quod firmissime tenet, quamvis non in intelligente vel sciente. Sic igitur per assensum separatur credere ab operatione qua intellectus formas inspicit..., *i. e.*, quidditates, et a dubitatione et ab opinione; per cogitationem vero ab intellectu; sed per hoc quod habet cogitationem et assensum quasi ex aequo ETIAM a scientia SEPARATUR."

Patet igitur ex praemissis quod certitudo et firmitas assensus fidei non est ex evidentia obiecti aut ex claritate cognitionis, sed ex imperio et determinatione voluntatis; ex quo ulterius sequitur quod ratio virtutis pervenit habitui fidei: non ex parte eius quod pertinet ad intellectum praecise, sed magis ex parte voluntatis, quae, ut supra dictum est, facit id quod perfectionis est in fide, scil. firmitatem inhaesionis et certitudinem, ut enim Sctus. Thomas dicit *De Veritate loco proxime allegato ad quintum:* "fides habet aliquid perfectionis et aliquid imperfectionis; perfectionis quidem est ipsa firmitas quae pertinet ad assensum, sed imperfectionis *ex* carentia visionis". [q. XIV, a. 1.°]

TERTIO NOTANDUM EST, prout Sctus. Thomas deducit, *Secunda Secundae, quaestione quarta, articulo secundo, in corpore, et De Veritate, quaestione decima quarta, articulo sexto, in corpore,* "*quod* ad perfectionem actus, qui ex duobus activis principiis procedit, requiritur quod utrumque activorum principiorum sit perfectum, non enim bene potest secari, nisi et secans habeat artem et serra sit bene disposita ad secandum; dispositio autem ad bene agendum in illis potentiis animae, quae se habent ad opposita, est habitus...; et ideo oportet quod actus procedens ex duabus talibus potentiis sit perfectus habitu aliquo praeexistente in utraque potentiarum", "quod apparet tam in virtutibus moralibus quam intellectualibus. Perfecta enim cognitio conclusionum *quia ex duobus dependet,* scil. EX intellectu principiorum et EX ratione deducente princip*ia* in conclusiones, IDEO UTRUMQUE EXIGIT PERFECTUM: sive *enim* aliquis circa principia erret vel dubitet, sive in ratiocinando deficiat aut vim ratiocinationis non comprehendat, non erit in eo perfecta conclusionum cognitio et, [II, II, q. IV, art. 2] [De Ver., q. XIV, art. 6.]

per consequens, nec IN EO ERIT scientia, quae virtus intellectualis est. PATET ETIAM ID IN MORALIBUS: NAM RECTUS ET BONUS... actus POTENTIAE concupiscibilis, ex ratione et IPSA concupiscibili POTENTIA dependet; unde, si ratio non sit perfecta per prudentiam ET CONCUPISCIBILIS PER TEMPERANTIAM, actus concupiscibilis perfectus NON ERIT", ac per hoc nec actus virtutis. Dictum autem est supra quod credere est actus intellectus secundum quod movetur a voluntate ad assentiendum, ac per hoc et a voluntate et ab intellectu dependet, quorum utrumque natum est per habitum perfici; oportet ergo quod tam in voluntate quam in intellectu sit aliquis habitus, si debeat actus fidei esse perfectus: habitus autem perficiens voluntatem, secundum quod movet intellectum per fidem ad actum credendi respectu ultimi finis et boni supernaturalis, est caritas. Unde oportet quod actus credendi et ab intellectu per habitum fidei et a voluntate per habitum caritatis perfectionem habeat; itaque sine utriusque perfectione perfectus complete non fit. Et confirmatur: quia ab eo actus recipit perfectionem a quo habet speciem; actus autem voluntarius speciem habet a fine, prout *Sctus. Thomas deducit Prima Secundae, quaestione decima octava, articulis quarto et sexto;* cum ergo credere sit maxime actus voluntarius, quia, ut est supra inductum ex verbis Augustini super illud Ioh., sexto: Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum, coetera potest autem homo nolens, credere autem nonnisi volens; et in De Praedestinatione Sanctorum dicit quod fides est in credentium voluntate; sequitur ergo quod speciem et perfectionem trahat ex fine; finis autem fidei theologicae quod est bonum divinum est proprium obiectum caritatis, quod perficit voluntatem in ordine ad ipsum; consequens ergo est quod actus fidei, qui est credere, perfectionem quamdam habet ex ordine ad bonum divinum, sicut ad ultimum finem ad quem movet voluntas caritate perfecta; huiuscemodi autem perfectionem non haberet actus fidei, nisi voluntas movens esset caritate perfecta. Facit ad ista quod *Sctus. Thomas dicit in hac distinctione, quaestione tertia, articulo primo, sub articulo* D. XXIII *primo, in corpore:* "vires, inquit, motae a voluntate, duo ab ea recipiunt: primo formam aliquam ipsius, secundum quod omne movens et agens imprimit similitudinem suam in motis et patientibus ab eo; haec autem forma: vel est secundum PROPRIAM formam ipsius voluntatis, QUAE EST LIBERTAS, *in quantum* omnes vires a voluntate motae libertatem ab ea participant; vel est secundum habitum voluntatem perficientem, qui est caritas, et *isto modo* omnes habitus, qui sunt in viribus motis a voluntate CARITATE perfecta, participant formam caritatis. Haec tamen forma, quam vires motae a voluntate participant, est omnibus communis; unde *propter* eam habitus, qui sunt perfectiones *ipsarum virium,* habent speciales formas secundum quod congruit potentiae quam perficiunt per comparationem ad actus et obiecta. Secundo recipiunt a voluntate consummationem in fine, et sic caritas dicitur finis aliarum virtutum, in quantum per eam fini ultimo coniunguntur. Quia ergo fides, ut dictum *fuit,* est in intellectu secundum quod movetur a voluntate; ideo per caritatem, quae est perfectio voluntatis, formatur forma communis sibi et aliis virtutibus" Haec ille.

QUARTO NOTANDUM EST quod, sicut Sctus. Augustinus definit in libro De Praedestinatione Sanctorum: credere, qui est actus fidei, est "cum assensione cogitare", huiusmodi autem cogitare non dicit actum virtutis cogitativae, prout *Sctus. Thomas exponit Secunda Secundae, quaestione secunda, articulo primo, in corpore et ad secundum,* sed dicit "*actum* intellectus deliberantis SEU INQUIRENTIS nondum *habentis* plenam veritatis visionem", quamvis firmum habeat eius quod credit assensum. Unde actus credendi per hoc quod est cogitare, i. e., imperfecte et cum inquisitione cognoscere, distinguitur ab actu scientiae et ab actu intellectus, qui perfectam dicunt cognitionem; distinguitur vero ab actu opinionis per hoc quod credens firmiter, absque formidine alterius partis, adhaeret ei quod creditur; itaque per firmam inhaesionem convenit cum actu intellectus et scientiae, et per imperfectam cognitionem "convenit cum dubitante, suspicante et opinante", Inquisitio autem quam actus credendi implicat non est inquisitio rationis naturalis demonstrantis id quod creditur, sed est inquisitio quaedam eorum per quae inducitur homo ad credendum, sicut quia sunt a Deo dicta vel per Dei ministros praedicata et miraculis confirmata. Ex quibus colligimus quod habitus fidei a Deo infusae ad duo disponit et habilitat intellectum circa id quod creditur: scil. ad quamdam ipsius intellectionem et ad firmiter ei essentiendum. Sed considerandum est, prout *Sctus. Thomas notat Secunda Secundae, quaestione octava, articulo secundo, in corpore,* quod intelligere ea de quibus est fides dupliciter potest accipi: uno modo ut intelligantur perfecte quantum ad eorum essentiam, et isto modo habitus fidei non perficit aut disponit intellectum ad intelligendum id quod creditur; alio modo intelligere illa potest accipi "imperfecte, quando scil... essentia *rerum credibilium aut* veritas propositionis non cognoscitur quid sit aut quomodo sit, *et* tamen cognoscitur..." de eis quod credenda sunt et opposita illis nullatenus sunt pro veris admittenda, et isto modo habitus fidei disponit et perficit in intellectu credentis ad intelligendum id quod creditur. Ut enim *Sctus. Thomas dicit Secunda Secundae, quaestione prima, articulo quarto, ad tertium:* "lumen fidei facit videre ea quae creduntur"; non enim, ut ipse ibi dicit *ad secundum,* "homo crederet ALIQUA nisi videret ea esse credenda", huiuscemodi autem intellectio seu cognitio directe per se causatur ex ipsa veritate prima, quae infallibilis est tamquam ex prima causa, et ex ipso habitu fidei, in quantum per infusionem a Deo, qui est ipsa prima veritas, rationem et virtutem primae veritatis participat, eo modo quo ratio et virtus artis ab instrumento participatur per motionem ipsius ab artifice; unde et discretio credendorum, scil. quae sint credenda, et quae non pervenit homini per lumen fidei, quemadmodum discretio spirituum per ali-
D. XXIV quam gratiam gratis datam: "homo *enim,* lumen fidei habens, his quae sunt contra fidem non consentit". *Notat hoc Sctus. Thomas, distinctione sequente, quaestione prima, articulo tertio, sub articulo secundo, ad tertium,* iuvatur tamen intellectus credentis ex aliquibus creatis, ut ex miraculorum signis et ex praedicatorum doctrina et quandocumque etiam ex quibusdam rationibus humanis quibus manuducitur homo quasi quibusdam probabilibus persuasionibus, ad intelligendum id quod creditur

vere esse credendum. Verumtamen ista omnia iuvamenta nequaquam sufficiunt ad causamdum praedictam cognitionem rei credibilis, nec ipsius firmum assensum, sine habitu fidei a Deo infuso, Quod ex eo evidens est: quia "videntium unum et idem miraculum et audientium eamdem praedicationem" etiam a summo et veracissimo praedicatore, scil, Xto., quidam in eum et his quae ab ipso dicebantur crediderunt, et alii non crediderunt; quod etiam erga missos a Xto. praedicatores et doctores novimus contigisse Quamobrem .fides et eius actus credendi principaliter et per se et directe non ab alio esse potest quam a Deo, mentem credentis interius movente et ad credendum inclinante per fidei infusionem. Ideo apostolus Paulus, virtute fidei in semetipso expertus nec muneri divino ingratus, utrumque clamat a Deo hominibus esse donatum: et fidem et ipsius actum credendi. Ait enim ad Ephesios secundo: gratia enim estis salvati per fidem et hoc non ex vobis. Dei enim donum est, non ex operibus, ut ne quis glorietur, ipsius enim sumus factura creati in Christo Iesu. Ubi super illud creati dicit glossa, et est Augustini ad Bonifacium, non ea creatione qua homines facti sumus, sed ea de qua ille dicebat, qui iam utique homo erat, cor mundum, crea in me Deus, significans quod Apostolus loquitur de creatione regenerationis, quae est per fidem. Item ad Philipp., primo: vobis, inquit, donatum est pro Christo non solum ut in eum credatis, sed ut etiam pro illo patiamini; quae verba Augustinus tractans libro Primo de Praedestinatione Sanctorum, inquit: utrumque ostendit Apostolus esse Dei donum, quia utrumque dixit esse donatum, nec ait ut plenius et perfectius credatis in eum, sed ut in eum credatis; nec seipsum misericordiam consecutum ut fideliorem, sed ut fidelis esset. Quod sciebat non se initium fidei seu posse dedisse Deo et retributum sibi ab illo eius augmentum, se ab eo se factum fidelem a quo et Apostolus factum est. Et parum infra: quis enim non videat prius esse cogitare quam credere: nullus quippe credit alicui nisi prius cogitaverit esse credendum, quamquam et ipsum credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare. Si ergo non sumus idonei cogitare aliquid ex nobis quasi ex nobismetipsis, secundum doctrinam Apostoli, sed sufficientia nostra ex Deo est; profecto non sumus idonei credere aliquid quasi ex nobismetipsis, quod sine cogitatione non possumus, sed sufficientia nostra, qua credere incipiamus, ex Deo est.

II, II, q. VI. a. 1.

QUINTO NOTANDUM EST quod fidei theologicae, de qua nunc loquimur, aliqui effectus conveniunt ex ratione sui generis, in quantum scil. est habitus; et aliqui ex ratione specifica, scil. ex ratione fidei. Ex ratione quidem generis habet fides quod intellectum disponat et habilitet ad hoc quod prompte et faciliter ac delectabiliter credat ea de quibus est fides: huiuscemodi enim modus agendi communis est omni habitui, prout deductum fuit in quaestione praecedente. Ex ratione vero specifica, in quantum scil. fides theologica est, habet quod intellectum credentis disponat et elevet ultra vires naturae suae, ut tendat et suo modo respiciat ad Deum sicut obiectum supernaturale, secundum scil. quod Deo conveniunt aliqua naturalem hominis cognitionem excedentia. Itaque formalis ratio obiecti fidei est Deus, qui est veritas prima supernaturaliter movens in-

tellectum credentis, ex quo habet consequenter quod in nullam aliam rem fides suo actu credendi tendit, nisi secundum quod sub prima et divina veritate cadit. Unde fides theologica divinae veritati innititur tamquam medio et obiecto formali quo omnia, de quibus fides est, probantur esse vera, et ex hoc ulterius fidei habitus habet quod intellectum perficit et firmat ad assentiendum illis quae divina veritate et auctoritate in Scripturis Sacris et doctrina Ecclesiae manifestantur. Perficit denique fides illustrando intellectum suo lumine divino, ex ipsa sui infusione participato, ad cognoscendum quae vere credenda sunt et fidei consona, et quae non sunt credenda sed refutanda tamquam verae fidei repugnantia; huiuscemodi enim discretio propria est habitus fidei, ex qua ulterius habet quod
D. XXIII q. II. a. 3, 3, a. 3um. fides non potest subesse falsum. *Unde Sctus. Thomas in hac distinctione, quaestione secunda, articulo tertio, sub articulo tertio, ad ultimum:* "ad tertium, *inquit,* dicendum quod hoc fides non errat, sed semper verum dicit, non est ex perfecto modo intelligendi, sed magis ex alio quod est extra intellectum, scil. ex infallibili ratione quae dirigit voluntatem".

Ex quibus inferimus quod fides acquisita, aut quicumque alius firmitatis assensus ex propria aestimatione vel ex quibusvis aliis adminiculis causata, suplere non potest vicem fidei a Deo infusae, etiam informis, nam non potest se extendere ad perficiendum et firmandum intellectum hominis quantum ad omnes effectus fidei infusae supra memoratos. Unde, licet haereticus firmiter assentiat quibusdam veris articulis, ita ut etiam paratus sit pro eorum confessione mortem subire, non sic perfecte et ea certitudine ac firmitate illis adhaeret, quemadmodum fidelis per habitum fidei sibi a Deo infusum. Cum enim haereticus nonnisi lumine naturali et humanis presuasionibus ac propria aestimatione illis assentiat, quae vera credit, nequaquam potest ea certitudine ac firmitate ita prompte ac delectabiliter ea credere, quemadmodum fidelis divino lumine per habitum fidei illustratus et divina auctoriate ac probationibus, a prima veritate derivatis, edoctus: habet enim fidei habitus ex participatione divinae veritatis a qua per infusionem derivatur, quamdam vim firmandi et certificandi intellectum de his quae sunt fidei, ita ut multo certius et firmius illis assentiet fidem habens, quam quicumque philosophus assentiet conclusionibus per habitus intellectuales humanitus acquisitos, quanto lumen divinum lumen naturalis rationis praecellit; et efficacia Dei docentis et revelantis praefertur virtuti et efficaciae hominis docentis, cum eadem cognitionis veritas in disciplulo sit quae est in docente, prout *Sctus. Thomas notat loquens de prophetia, Secunda Secundae, quaestione centesima septuagesima prima, articulo sexto:* nam cognitio addiscentis similitudo quaedam est cognitionis in docente, sicut in rebus naturalibus forma generati quaedam est similitudo formae generantis. *Unde Sctus. Thomas, Secunda Secundae, quaestione quinta, articulo secundo, ad secundum:* "fides, *inquit,* quae est donum gratiae, inclinat hominem ad credendum secundum aliquem affectum boni, etiam si sit informis", *et quaestione sexta, articulo primo, in corpore,* cum probaret miraculum per hominis persuasionem non esse causam sufficientem ad his, quae sunt fidei, assentientum, subiungit: "et ideo oportet ponere aliam causam interiorem, quae

movet hominem...” ad assentiendum his, quae sunt fidei; et hanc causam, concludit in fine corporis esse fidem, quae “est a Deo interius movente per gratiam”; et hoc ipsum voluit *sentire Sctus. Thomas in hac distinctione, quaestione tertia, articulo tertio, sub articulo secundo, ad secundum,* D. XXIII cum dicit quod, “habitus fidei, cum non rationi innitatur, inclinat per modum naturae, sicut et habitus moralium virtutum et sicut habitus principiorum”, quorum inclinatio est ex quadam motione interiori a superiori causa; ad quod facit quod dicit *Secunda Secundae, quaestione prima, articulo quarto, ad tertium:* “sicut enim, *inquit,* per alios habitus virtutum homo videt illud quod est sibi conveniens secundum habitum illum, ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his quae conveniunt rectae fidei et non aliis”. Quod ergo haereticus quosdam articulos discredens, aliis fidei articulis ita firmiter videatur asentire, ut paratus sit per eorum assertionem mortem subire, non est causa quod sic pro certo videat illos esse credendos, quemadmodum fidelis per fidem infusam idipsum cognoscit, sed quia propria voluntate suae opinioni plurimum adhaeret, quemadmodum et pro negatione articulorum quos non credit etiam mori paratus est. Et constat quod non est sic paratus eo quod pro certo videat non esse credendos, quia quod falsum est pro certo videri non potest, sed sola protervia suae voluntatis qua propriam opinionem qualitercumquem defendere vult. Unde et haeresis ut communiter ex superbia oritur, qua haereticus propriam sententiam veram vel falsam defendere praetendit, prout ex interpretatione nominis habetur ex dictis Hieronymi super Epistolam ad Galatas. Quod autem *Sctus. Thomas dicit* D. XXIII *in hac distinctione, quaestione quarta, articulo tertio, sub articulo secundo,* *q. III* quod “*asentire eis,* quae credenda sunt..., potest homo ex ipsa aestima- (error). tione sine habitu infuso”: debet intelligi de assensu imperfecto, ut ex serie littere patet, non de perfecto.

SEXTO NOTANDUM EST, prout *Sctus. Thomas deducit in hac distinctione, quaestione secunda, articulo secundo, sub articulo tertio, in corpore,* “quod certitudo nihil aliud est quam determinatio intellectus ad unum, UNDE tanto maior est certitudo quanto est fortius ID quod determinationem causat. Determinatur autem intellectus ad unum tripliciter...: in intellectu enim principiorum causatur determinatio ex hoc quod... per lumen NATURALE intellectus ALIQUID sufficienter inspici*tur;* ... in scientia vero conclusionum causatur determinatio INTELLECTUS ex hoc quod conclusio *per* actum rationis in principia per se visa resolvitur; in fide vero CERTITUDO CAUSATUR ex hoc quod voluntas intellectui imperat” quod se, ad assentiendum his quae sunt fidei, determinet. Movetur autem voluntas ad id imperandum, ut *ipse Doctor sanctus inquit sub articulo primo eiusdem articuli,* “propter aliquam rationem qua bonum videtur *illis esse assentiendum,* quamvis ratio illa SECUNDUM SE PRECISE *ad intellectum* DEtermi*nandum* non sufficiat propter intellectus imbecilitatem, qui non videt per se *id* cui assentiendum... iudica*tur, nec* ipsum ad principia per se nota resolvere valet”. Ratio autem qua intellectus iudicat esse bonum iis quae sunt fidei assentire, quamvis eorum evidentiam non habeat, est quod eorum veritas a veritate prima, quae infallibilis est, derivatur et aucto-

ritate divina ac revelatione nobis est tradita per Christum primum et praecipuum doctorem et per eius ministros prophetas et Apostolos. Quod autem intellectus in hanc cognitionem deveniat habet praecipue ex habitu fidei, qui, ut praemissum est, habet vim mentem credentis illustrandi et edocendi quod ea, quae fide in Sacra Scriptura et per Ecclesiam proponuntur credenda, a prima veritate et divina auctoritate sunt tradita; nec ad hoc suficienter et inconcusse percipiendum et credendum sufficerent quaecumque adminicula exterius homini adhibita, sive per doctrinam aut praedicationem, sive etiam per miracula in testimonium dicti facta. ut in quarto notabili fuit deductum.

Advertendum tamen quod *Sctus. Thomas in praemissis verbis, quae sumuntur ex loco, proximo allegato,* quibus dicit quod movetur voluntas ad determinandum intellectum ut assentiam his, quae sunt fidei, "propter aliquam rationem qua bonum videtur ei *illis* adhaerere": videtur atribuere voluntati quod ipsa videat, i. e. cognoscat, bonum esse his, quae fidei sunt, adhaerere; cum tamen voluntatis non sit cognoscere. sed in cognitum ab intellectu tendere. Quamobrem considerandum est, quod, sicut Philosophus docet Primo libro de Anima et Secundo et Septimo Metaphysic.: motus et operationes sunt supositorum tamquam agentium et moventium, formis autem et partibus tribuitur motus vel actio non tamquam agentibus, sed tamquam principiis quibus agens agit et movet. Unde proprie loquendo nec intellectus intellegit sed est principium quo intelligens intelligit, nec voluntas amat sed est principium quo amans amat; et quia idem suppositum est habens intellectum et voluntatem: idem est suppositum cognoscens per intellectum et amans per voluntatem. Unde, cum dicitur quod intellectus proponit et ostendit voluntati proprium obiectum, scil. bonum, est impropria locutio usu loquentium tolerata per figuram synechdochem posita parte pro toto: est enim sensus quod intelligens per intellectum proponit et ostendit sibi volenti quod bonum est illi: itaque homo ipse, ut est intelligens, cognoscit quod est sibi bonum et illud sibi ipsi ut volenti ostendit; et ipse idem, ut est volens, appetit illum per voluntatem et movet intellectum, i. e., seipsum ut intelligentem circa bonum illud. Unde in proposito nostro, *cum Sctus. Thomas dicit* quod voluntas determinet intellectum ad assentiendum his quae fidei sunt propter aliquam rationem qua videt illis esse adhaerendum, ponitur pars pro toto, scil. voluntas pro volente: est enim sensus dicti quod voluntas, i. e., volens, determinat per voluntatem intellectum, i. e., seipsum ut est intelligens, ad assentiendum his quae sunt fidei propter aliquam rationem qua voluntas, i. e. volens, videt non in quantum volens, i. e. non per voluntatem, sed in quantum intelligens, i. e. videt per intellectum, quod illis est adhaerendum, Unde talis est processus, quia fidelis per habitum fidei infusum permaxime videt seu cognoscit bonum esse his quae fidei sunt adhaerere eo quod a prima veritate, quae est infallibilis, eorum veritas derivatur. Hoc autem bonum quod habens fidem cognoscit, proponit voluntati, i. e. sibi ipsi ut habenti voluntatem, et tunc ipse fidem habens, motus ratione praedicta et aliis si quae sunt, determinat in quantum est volens, i. e. per voluntatem, seipsum in quantum est intelligens ad assentiendum his quae fidei

sunt. Unde, licet voluntas non sit secundum se cognoscens, volens tamen est cognoscens; et ideo, propter aliquam rationem, quam attingit ut est intelligens, potest in quantum est volens determinare se ad assentiendum quibusdam secundum quod est intelligens. Et ista fuit mens Scti. Doctoris in praemissis verbis.

QUANTUM AD ARTICULUM QUARTUM respondendum est obiectionibus adversariorum. Et quidem:

AD PRIMUM DURANDI CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM dicitur quod maior sumpta, universaliter sicut iacet, est falsa: solum enim habet veritatem de virtutibus intellectualibus, non theologicis; fides autem est virtus theologica, non proprie intellectualis; unde non oportet quod fides habeat rationem virtutis ex evidentia et conspicuitate rerum de quibus est, quemadmodum virtutes, quae proprie dicuntur a philosophis intellectuales. Et de hoc latius dictum fuit in primo notabili.

AD SECUNDUM negatur minor, et ad eius probationem dicitur quod assumptum est falsum: nam ipsa cognitio veri perfectionem quamdam habet ex eo quod recte ordinatur in ultimum finem et est meritoria ultimi boni; hoc autem a caritate habet et non sine illa. Et licet caritas perficiat voluntatem per modum informationis, perficit tamen intellectum et coeteras potentias a voluntate imperatas per modum cuiusdam motionis et imperii, sicut et ipsa voluntas; neque obstat quod caritas sit obiective extrinseca intellectui, quoniam nec apud philosophos nec apud theologos inconveniens reputatur quod aliquid ex causis extrinsecis accipiat perfectionem: nam fines et efficientes causae sunt extrinsecae rerum, quibus tamen res suo modo perfici memo, etiam mediocriter doctus, negabit.

AD TERTIUM dicitur quod procedit ex falso supposito, quod scil. causa, quare virtus moralis esse non potest sine prudentia nec e contra, sit quia utraque ex actibus acquiritur. Hoc autem falsum est: cum virtutes morales infusae esse non possunt sine prudentia et caritate neque e contra, prout *Sctus. Thomas pulchre deducit Prima Secundae, quaestione sexagesima quinta, articulis secundo et tertio,* et tamen neutrae virtutes acquiruntur ex actibus, sed per infusionem a Deo. Unde vera causa connexionis praedictae; alia est quam *Sctus. Thomas assignat Prima Secundae, quaestione quinquagesima octava, articulis quarto et quinto,* quia scil. cum "virtus moralis *sit* habitus VERE electivus" eorum quae sunt ad finem, indiget prudentia qua recte consilietur et praecipiat de mediis in finem ducentibus; quos actus prudentia recte non potest habere sine virtute morali per quam fit homini connaturale recte iudicare de fine: cum qualis unusquisque est, talis finis ei videtur, prout Philosophus inquit Tertio Ethic. Sic igitur quod fides perficitur et formatur per caritatem, sine qua intelligitur mortua, secundum sententiam Apostoli Iacobi; ideo rationem virtutis absque caritate non habet, quia virtus est dispositio perfecta ad optimum. Unde fides quantum ad rationem virtutis a caritate dependet, quamvis non quantum ad substantiam habitus. Patet igitur ex dictis in responsione ad secundum: falsum esse quod actus fidei perfectionem non recipiat a caritate, in quo arguens fallitur.

AD ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM:

AD PRIMUM SCOTI negatur antecedens loquendo de firmitate perfecta, qualis habetur per habitum fidei; et ad eius probationem dicitur: quod, quamvis ex puris naturalibus Deus possit credi verax plus quam omnes creaturae, non tamen ex puris naturalibus scire potest aut inconcusse credi quod Deus sit a quo articuli sunt revelati, praesertim ea certitudine quae ex fide a Deo infusa habetur, prout in quinto et secundo notabili deductum fuit.

AD SECUNDUM dicitur quod similitudo, ex qua proceditur, nulla est: quum geometria vel alia scientia humanitus acquisita non excedit lumen rationis naturalis nec humanam inventionem, quemadmodum notitia eorum de quibus est fides: quae non solum excedunt naturalem hominis cognitionem ante illorum revelationem, sed etiam, postquam revelata sunt, excedit lumen naturalis rationis cognoscere et credere quod a Deo revelata sunt. Ac per hoc non potest ex puris naturalibus omnimoda et perfecta certitudine credi, cum talis certitudo non habeatur, nisi praesupposito quod a Deo, cuius veritas est infallibilis, revelata sunt.

AD TERTIUM concedimus assumptum, et ad eius improbationem negatur minor pro illa parte quae dicit quod credimus praecise vel principaliter, ut arguens intelligit, Deum Trinum et Unum esse a Deo revelatum, quia Ioannes vel alius Apostolus hoc dixit; immo directe et principaliter id credimus ex vi habitus fidei, a prima veritate illi communicata, per quam mens nostra illustratur ad illud cognoscendum, prout in quinto et sexto notabili satis declaratum est. Quod autem arguens dicit: si audivissem Ioannem id dixisse, quod fide acquisita sibi credidisset; dicimus hoc non esse incredibile, sed talis eius credulitas non esset aeque firma et perfecta sicut habetur per fidem. Verumtamen plurimi id ipsum a Ioanne audierunt, qui sibi non crediderunt; ex quo satis patet: quod sine habitu fidei infuso praedicatio Ioannis aut alterius Apostoli sufficiens non fuit causare actum credendi firmum et perfectum.

AD QUARTUM QUOD EST AUREOLI dicitur quod fides infusa requiritur propter utrumque; et ad huius improbationem dicitur: quod ex ea non aliud concluditur, quam quod sine fide infusa potest homo firmiter credere ea quae fidei sunt; sed non probatur quod illa credat ea certitudine et firmitate qua fidelis credit per habitum fidei, et quae necessaria est homini ad salutem; et ideo fides acquisita nullo modo sufficit necessitatem habitus fidei in nobis supplere. Unde Apostolus ad Ephesios, secundo: gratia, inquit, estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis, Dei enim donum est.

AD ARGUMENTA DURANDI CONTRA TERTIAM CONCLUSIONEM:

AD PRIMUM dicitur quod procedit ex falso intellectu, quem arguens habuit in dictis Scti. Thomae, quasi mens Scti. Thomae fuerit: quod ratio per se et formalis, qua haereticus habitum fidei non habet, sit quia quosdam fidei articulos non credit vel discredit. Hoc autem falsum est: nam secundum doctrinam Scti. Thomae potest quis errare in his quae

sunt fidei, ita quod aliquos articulos credat et quosdam non, et quod habitum fidei non amittat neque sit haereticus. Ut, si tenes pro medio et regula infallibili credendorum id quod a prima veritate in Scripturis Sanctis et doctrina Ecclesiae revelatum est, erret ex ignorantia putans illud in quo errat esse a Deo in Sancta Ecclesia et Scripturis Sanctis edoctum, paratus semper corrigi si auctoritate Ecclesiae probetur contrarium. Unde ratio vera et per se, propter quam haereticus credens quosdam articulos et quosdam discredens habitum fidei non habet, est: quia haereticus nihil eorum quae fidei sunt credit propter medium veritatis primae, cui tamquam formali obiecto et medio fides innititur, prout *Sctus. Thomas deducit Secunda Secundae, quaestione prima, articulo primo, et distinctione sequente, articulo primo, sub articulo primo.* Nam, ut ipse *Sctus. Doctor* efficaciter arguit *Secunda Secundae, quaestione quinta, articulo tertio, in corpore:* si quis "de his quae docet Ecclesia, CUIUS DOCTRINA EX VERITATE PRIMA PROCEDIT QUAE IN SCRIPTURIS SANCTIS MANIFESTATUR, quae vult tenet et quae non vult non tenet: non iam inhaeret Ecclesiae doctrinae *nec primae veritati tamquam formali obiecto et infallibili medio,* sed propriae voluntati aut HUMANAE IMAGINATIONI"; ac per hoc non ex habitu fidei infusae credit ea quae credit, sed aliunde. Et per consequens de nullo credibilium fidem habet infusam. D. XXIV

AD SECUNDUM dicitur quod, in casu arguentis, ratio sua non est ad propositum nostrum: nam loquitur, ut patet in exemplo, de fideli seducto circa aliquod credibile per ignorantiam, non ex pertinatia. Sic autem errans non est haereticus nec habitum fidei amittit, cum adhuc teneat primam veritatem et Ecclesiae doctrinam pro medio et regula infallibili eorum quae credit. Ut enim Augustinus dicit, et habetur in Dec. vigesimo quarto, quaestione tertia, capitulo, dixit Apostolus, qui sententiam suam, quamvis falsam atque perversam, nulla pertinaci animositate defendunt, praesertim quam non audacia suae praesumptionis pepererint, sed a seductis atque in errorem lapsis parentibus acceperunt, quaerunt autem cauta sollicitudine veritatem corrigi, parati quum invenerint: nequaquam sunt inter haereticos deputandi. Haec Augustinus. Patet ergo quod argumentum non est ad propositum nostrae conclusionis. Si autem arguens praetendit id ipsum arguere de haeretico pertinaci, dicitur quod minor argumenti est falsa: non enim eodem modo tenet ea quae credit postquam haereticus fit, quemadmodum antequam in haeresi laberetur. Unde *Sctus. Thomas, Secunda Secundae, quaestione quinta, articulo tertio, ad primum dicendum,* inquit, "quod alios articulos fidei, *de* quibus haereticus non errat, non tenet eodem modo, sicut tenet eos fidelis, scil. simpliciter inhaerendo primae veritati, ad quod indiget homo adiuvari per habitum fidei; sed tenet ea, quae sunt fidei, propria voluntate et iudicio". Unde credere quasi aequivoco dicitur de haeretico et de fideli, que- art. 9 madmodum Sctus. Thomas dicit de hominibus et de daemonibus, *De Ve-* error *ritate, quaestione decima quarta, articulo secundo, ad quartum.*

AD TERTIUM dicitur primo: quod aliud est quod verius et magis obstat, quam id quod arguens tetigit, scil. quia haereticus non credit ea quae fidei credit inhaerendo primae veritati tamquam medio infallibili per quod

credit, cui medio innititur fides infusa; sed illa credit propria voluntate et propter humanam aestimationem. quod credere non est per habitum fidei. Dicitur secundo: quod minor est falsa, quia immo obstat. Et ad eius probationem dicitur: quod non est simile de habitu scientiae et de habitu fidei. Unde ad simile argumentum respondet *Sctus. Thomas, Secunda Secundae, quaestione quinta, articulo tertio, ad secundum*: "quod in diversis conclusionibus unius scientiae, sunt diversa media per quae probantur, quorum unum potest cognosci sine alio; et ideo homo potest scire quasdam conclusiones unius scientae, ignoratis aliis. Sed omnibus articulis fidei inhaeret fides propter unum medium, scil., propter veritatem primam propositam nobis in Scripturis, secundum doctrinam Ecclesiae intelligentis sane; et ideo qui ab hoc medio decidit, totaliter fide caret."

AD ARGUMENTA SCOTI CONTRA QUARTAM CONCLUSIONEM:

AD PRIMUM dicitur: *Primo* quod *Sctus. Thomas* nullibi dicit aut tenet, ut arguens supponit, quod fides infusa respiciat primam veritatem non sicut id de quo est fides, ut de obiecto; immo c*ontrarium docet disc-*
D. XXIV *tinctione sequente, articulo primo, sub articulo primo et Secunda Secundae, quaestione prima, articulo primo*. Dicitur *secundo* ad formam argumenti quod consequentia est falsa; et ad eius probationem dicitur quod huic Deus est Trinus et Unus assentio quia est edoctum et revelatum a Deo, et, cum ulterius arguens quaerit quomodo aut per quid assentio huic, quod scil. illud est revelatum a Deo, dicimus quod per habitum fidei, qui motione et participatione primae veritatis intellectui dictat ad id credendum et voluntas ad ipsum inclinat affectu quodam ex ipsa motione primae veritatis, causato: prout latius declaratum fuit in quinto notabili.

AD SECUNDUM dicitur quod huius propositionis, assentio huic Deus est Trinus et Unus quia hoc a Deo revelatum est, non est sensus quod ipse respectus, quem importat esse revelatum, sit causa per se et directe talis assensus; sed est sensus quod illi assentio propter veritatem Dei, quae hoc revelat. Unde veritas Dei est id propter quod directe et per se eiuscemodi propositioni assentio: non enim esse revelatum, est condicio rei creditae, sed ipsius credentis. Ut enim *Sanctus Thomas dicit Secunda Secundae, quaestione prima, articulo sexto, ad secundum:* "ratio formalis obiecti fidei potest accipi dupliciter: uno modo ex parte ipsius rei creditae, et sic ratio formalis omnium credibilium est una, scil. veritas prima... alio modo potest accipi ratio formalis credibilium ex parte nostra, et sic ratio formalis credibilis est *ut non* sit visum"; et pariformiter dici debet de esse revelabile aut revelatum.

AD TERTIUM QUOD EST AUREOLI negatur minor; et ad eius probationem dicitur quod falsum assumit. cum secundo quaeritur: nam quamvis idem re omnino sit Deus quod veritas prima, si tamen rationes formales utriusque nominis considerentur, non ideo veritas prima mentiri non potest quia est Deus; immo, e contra, quia Deus est veritas prima, ideo non potest mentiri.

AD QUARTUM dicimus quod per primam veritatem intelligimus Deum, qui est prima veritas, loquendo de prima veritate sub ratione quae est obiectum fidei. Si autem loquamur de prima veritate secundum quod dicit formalem rationem obiecti fidei, quae sumitur ut medium verificandi credibilia; sic per primam veritatem intelligimus quoddam attributum speciale in Deo, quod, licet nihil reale addat ad divinitatem, addit tamen aliquam rationem specialem secundum modum nostrum intelligendi. Et cum arguens ulterius infert quod tunc fides non habet idem pro obiecto formali et pro fine, negatur consequentia: nam cum fides sit habitus intellectus, propium et immediatum finem habet formaliter loquendo ipsam veritatem, quemadmodum voluntas bonitatem, ut enim Philosophus docet Secto Ethic., intellectus est tendere in verum sub ratione veri, sicut voluntatis in bonum sub ratione boni.

AD ARGUMENTUM ANTE OPPOSITUM respondet *Sctus. Thomas in*
III *hac Distinctione, quaestione secunda, articulo quarto, sub articulo primo, ad tertium,* "Quod fides non est contra rationem, sed supra rationem; et ideo non dicitur abnegare rationem, quasi rationem veram destruens, sed quasi eam captivans in obsequium Christi, ut Apostolus dicit, Prima Corint., decimo." Et in hoc articulus terminatur.

LIBER III

Distinctiones XXIV et XXV

CIRCA VIGESIMAM QUARTAM ET VIGESIMAM QUINTAM DISTINCTIONEM quaeritur utrum fides sit de visis et arguitur quod sic: quia lumen fidei se habet ad articulos sicut lumen naturale ad principia naturaliter cognita; sed lumen naturale facit videre principia per se nota; ergo et lumen fidei facit videre articulos.

In oppositum arguitur: quia Hebreorum undecimum dicitur: fides est argumentum non apparentium. Ergo non est de visis.

In hac quaestione erunt quatuor articuli, ut supra.

QUANTUM AD ARTICULUM PRIMUM sit:

PRIMA CONCLUSIO: quod fides non est de visis ad intellectu fidem habente. Hanc conclusionem tenet *Sctus. Thomas in hac distinctione vigesima quarta, articulo secundo, sub articulo primo;* et *Secunda Secundae, quaestio prima, articulo quarto.*

SECUNDA CONCLUSIO est quod fides non proprie est de scitis ab intellectu fidem habente. Hanc conclusionem tenet *Sctus. Thomas in hac distinctione, loco prae allegato, sub articulo secundo;* et *Secunda secundae, loco prae allegato, articulo quinto;* item *De Veritate, quaestione decima quarta articulo noveno.*

TERTIA CONCLUSIO est quod fides est certior scientia certitudine inhaesionis. Hanc conclusionem tenet *Sctus. Thomas, distinctione praecedente, quaestione secunda, articulo secundo, sub articulo tertio; et Secunda Secundae, quaestione quarta, articulo octavo.*

QUANTUM AD ARTICULUM SECUNDUM arguitur contra conclusiones. Et quidem:

CONTRA PRIMAM ARGUIT AUREOLUS probando quod aenigma vel inevidentia non sit de ratione obiecti formalis fidei.

PRIMO: quia obiectum fidei est directe obiectum intellectus. Ergo non habet pro formali ratione nisi illud, quod directe continetur sub obiecto formali intellectus. Modo inevidentia, cum sit privatio, non continetur directe sub obiecto intellectus.

SECUNDO: quia inevidentia est quaedam denominatio obiecti in ordine ad potentiam et est respectus rationis vel privatio. Et tale quid non potest esse obiectum fidei, quae est virtus theologica.

TERTIO: quia impossibile est quod privatio sit formalis conditio obiecti habitus positivi, qui habitus tendit in rationem positivam. Modo fides est habitus positivus; inevidentia autem est ratio privativa.

QUARTO: qua obiectum fidei est verum cui adheretur propter auctoritatem. Sed accidit auctoritati quod sit evidens aut inevidens.

QUINTO: ARGUIT DURANDUS, quia formalis ratio obiecti cuiuslibet habitus cognoscitivi non potest esse negativa vel privativa. Sed fides est habitus cognitivus, ratio autem non visi est ratio negativa. Ergo ratio non visi non potest esse formalis ratio obiecti fidei. Minor est nota de se. Maior patet: quia primum in quod tendit habitus cognitivus non potest esse negatio vel privatio: quia privationes non cognoscuntur nisi per habitus, nec negationes nisi per affirmationes. Sed primum in quod tendit habitus cognitivus est obiectum secundum formalem obiecti rationem. Ergo formalis ratio obiecti habitus cognitivi non potest esse negativa vel privativa. Et haec fuit maior. Sequitur ergo conclusio.

SEXTO, arguit idem: quia formalis ratio obiecti cuiuslibet habitus cognitivi non se tenet ex parte habentis, sed ex parte obiecti, ut patet inducendo in omnibus. Sed ratio non visi tenet se ex parte habentis fidem. Ergo non est ratio formalis obiecti fidei. Minor patet quia obiectum est visum vel non visum, quia actus videntis cadit aut non cadit super ipsum.

SEPTIMO: si formalis ratio objecti fidei esset non visum, fortiori ratione formalis ratio obiecti visionis esset esse visum. Sed hoc est falsum. Ergo et illud. Maior patet: quia oppositi habitus debent habere obiecta oppositarum rationum. Fides autem et visio secundum te sunt oppositi habitus. Ergo si formalis ratio obiecti fidei est esse non visum, opposita ratio, scil. esse visum, esset formalis ratio obiecti visionis. Quod autem hoc sit falsum probatur: quia obiectum secundum suam formalem rationem est praevium actui. Sed esse visum non est praevium actui visionis; immo ex hoc aliquid dicitur visum, quia actus visionis cadit super ipsum. Ergo esse visum non est formalis ratio obiecti visionis.

OCTAVO: quia ad formalem rationem obiecti cuiuscumque habitus cognitivi habent attributionem, quaecumque pertinent ad considerationem illius habitus. Sed ad rationem non visi non habent attributionem quaecumque considerantur per fidem. Ergo et coetera.

NONO: quia finis cuiuslibet habitus cognitivi est perfecta cognitio sui obiecti secundum formalem eius rationem et secundum ea quae sibi atribuuntur. Si ergo formalis ratio obiecti fidei esset esse non visum, sequitur quod finis primus et intrinsecus fidei esset cognoscere perfecte de Deo qualiter sit non visus, et quae sint illa quae sibi atribuuntur quatenus est non visus. Hoc autem est falsum. Ergo formalis ratio obiecti fidei non est ratio non visi. Haec Durandus in forma.

CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM ARGUIT IDEM DURANDUS probando quod fides, quae est habitus a Deo infusus, possit simul stare cum scientia in eodem subiecto et respectu eiusdem obiecti, omnino et simpliciter.

PRIMO: quia habitus fidei infusae se extendit ad omnia quae sunt nobis tradita revelatione divina et maxime ad illa quae non sunt ex aliis deducta. Sed de quibusdam talibus habent aliqui fideles veram scientiam. Ergo in illis sunt simul fides et scientia de eodem. Maior patet de se. Minor similiter manifesta est: quia Deum esse unum est traditum in Sacra Scriptura, sicut a Deo revelatum et non ex alia deductum Deuteronomium, sexto: audi Israel, Dominus Deus tuus unus est. De hoc autem multi fideles habent veram scientiam per demonstrationem acquisitam. Ergo habitus fidei infusae et habitus verae scientiae possunt simul stare.

SECUNDO: quia non solum possunt simul stare habitus scientiae et fidei in eodem et respectu eiusdem, immo actus talium habitum: quia respectu talium de quibus potest a viatore haberi vera scientia, sicut est Deum esse unum, possum simul stare actus fidei et scientiae, non quidem sic quod sint diversi actus, sed quia auctoritas divina et ratio demonstrativa possunt simul concurrere ad causandum unum assensum de hoc quod Deus sit Unus. Quod patet: quia concursum praedictorum non potest impedire, nisi oppositio clari et obscuri, evidentis et non evidentis. Sed illa non impedit. Ergo... Quod autem hoc non impediat probatur. Ubi advertendum quod aliqua, quae secundum se sola habent effectus conditionum incompossibilum, possunt concurrere ad unum effectum, qui est communis amborum, verbi gratia; lumen quod causatur a sole et lumen quod causatur a luna vel a sola stella habent conditiones incompossibiles, scil. clarum et obscurum; et tamen sol et stella, quando sunt ex eadem parte hemisferii, concurrunt ad causandum unum lumen in medio. Non enim solus sol tunc illuminat et stella nihil facit, cum omne lucens praesens diaphano de necesitate causet lumen, sed fit unum lumen ab utroque non seorsum et distincte agentibus, sed simul et unum agens.

Et cum in isto lumine non sit aliud lumen et aliud claritas eius, secundum unum et idem loquendo de re: utrumque, tam sol quam stella, est causa luminis et claritatis, non quidem totalis, sed partialis. Quamvis non

ex aequo: quia perfectior ratio causandi est in sole et quasi totalis; in stella autem inferior et minima, et sensu imperceptibili; non tamen convincit quin sit aliqua. Et propter hunc excessum virtutis illuminativae in sole respectu stellae, qui patet quando seorsum agunt, quia tunc sola causat lumen clarum et luna obscurum: idcirco, quando simul causant unum lumen clarum, per appropriationem rationis claritas atribuitur causalitati solis et non stellae; quamvis secundum rem totus sit ab ambobus, ut a partialibus causis simul concurrentibus et tenentibus locum unius causae totalis. Et sic patet: quod aliqua quae secundum se sola habent effectus conditionum incompossibulium, possunt quandoque concurrere ad eumdem efectum, qui est communis amborum. Ratio autem, quare talis concursus est possibilis, est ista: quia clarum et obscurum non accipiuntur hic pro habitu et privatione circa commune subiectum ab utroque realiter differens ut sunt lumen et tenebra in aera; quia causae istorum, scil. luminis et tenebrarum pro pura privatione, numquam possunt concurrere ad causandum eumdem effectum, cum effectus unius sit formaliter privatio alterius. Sed accipiuntur hic clarum et obscurum pro gradu perfectionis et imperfectionis in essentia luminis; nec differt realiter talis gradus a lumine. Et talis perfectio et imperfectio est in effectu ex perfectione vel imperfectione suae causae et non ex aliqua formali oppositione in causalitate, sicut quod scil. causa imperfecta seorsum agens causat imperfectum lumen, scil. obscurum, propter defectum perfectionis virtutis; sed ipsa coniuncta perfectiori virtuti et tenens cum ea locum unius totalis causae perfectae, causat perfectum lumen, scil. clarum: quia iam non deficit perfectio, quae prius deficiebat. Ex hoc, ad propositum omnis cognitio veritatis lumen quoddam est, et lumen vocatur ab Apostolo, ad Ephesios, tertio, ubi dicit sic: mihi omnium sanctorum minimo data est gratia, illuminare et coetera, i. e. dare cognitionem quae est quoddam lumen spirituale. Quaedam autem cognitio clara est, quedam obscura; nec talis claritas et obscuritas sunt habitus et privatio circa cognitionem, tamquam circa subiectum: quia tunc causa obscuritatis non posset concurrere cum causa claritatis ad causandum unam claram cognitionem, quaemadmodum dictum est de causa luminis et tenebrarum. Sed sunt gradus perfectionis maioris vel minoris, indifferentes realiter ab essentia cognitionis. Et sic isti gradus in cognitione, secundum gradum perfectionis et imperfectionis consequentur perfectionem et imperfectionem in medio causante cognitionem et non ex aliqua formali oppositione in causalitate. Medium ergo sumptum ex auctoritate est medium necessarium, si quodlibet eorum causet seorsum aliam et aliam cognitionem conclusionis eiusdem, istae cognitiones erunt conditionum incompossibilum: quia una erit clara et evidens, scil. illa quae erit per medium necessarium propter eius perfectionem in veritate et connexionem ad conclusionem; alia vero erit obscura, etiam inevidens, quae erit per solam auctoritate, propter defectum praedictae perfectionis quae est in medio necessario. Sed, si auctoritati iungatur medium necessarium, iam non deficit in medio perfectio quae prius deficiebat; nec per consequens in cognitione deficiet claritas et evidentia, quae prius deficiebat; immo erit una cognitio clara et evi-

dens, causata ab aliis duobus mediis tamquam a causis partialibus simul concurrentibus et tenentibus vicem unius causae totalis. Claritas tamen illa et evidentia magis debet attribui, secundum rem, medio necessario quam auctoritati: quia perfectius est et secundum se natum facere cognitionem claram et evidentem, quam secundum se non faceret auctoritas humana vel divina.

TERTIO arguit: quia, ut dicit, satis durum videtur dicere quod fidelis acquirens denuo scientiam quod Deus sit Unus, non teneat ipsum esse unum quia ipsemet Deus in Sacra Scriptura hoc revelavit.

QUARTO arguit: quod in eodem et de eadem conclusione simul possit esse opinio et scientia: quia medium contingens et auctoritas humana per se sola, faciunt assensum dubium; medium autem necessarium causat assensum certum. Et hii duo assensus non possunt simul esse in eodem homine, de eadem conclusione. Hoc tamen non obstante, praedicta media in ratione mediorum possunt concurrere ad causandum unum assensum, qui non erit simul nec successive certus et dubius, sed tantum certus. Et sic in assensu nulla erit oppositio aut repugnantia, sed certum et dubium, clarum et obscurum, evidens et inevidens, ut declaratum est. Et sic patet quod medium necessarium, quamvis excludat necessitatem auctoritatis humanae et cuiuslibet medii contingentis, non tamen excludit compossibilitatem eorum in ratione mediorum causantium unum assensum. Et hoc modo scientia et opinio, necnon fides, quae innititur auctoritati humanae, possunt simul esse in eodem et de eodem: non quidem ut distincti habitus causantes distinctos actus, sed quia media, quae secundum se nata essent causare distinctos actus ex quibus fierent in nobis distincti habitus, possunt concurrere ad causandum unum assensum.

QUINTO arguit: quare huic concordat communis doctrina, quae dicit quod unus homo potest simul cognoscere eamdem conclusionem per medium probabile et demonstrativum; et alibi dicit quod opinio potest stare cum scientia demonstrativa: quod non potest esse secundum pluralitatem actuum, sed solum eo modo quo dictum est.

SEXTO arguit: quia propria distinctio scientiae et opinionis est: quia scientia est habitus conclusionis conclusae per medium necessarium, de cuius necessitate constat evidenter scienti; opinio vero est habitus conclusionis conclusae per medium contingens, vel quod aestimatur esse contingens. Accipiendo autem sic scientiam et opinionem, constat quod actus scientiae et opinionis, scil. scire actualiter et opinari actualiter, si sint diversi actus secundum rem, sic non possunt esse simul: quia plures actus intelligendi non possunt esse simul in eodem intellectu, secundum cursum naturae. Ergo quando scire et opinari sunt plures et distinci actus, tunc non possunt esse simul in eodem intellectu neque de eadem conclusione neque de diversis. Et hoc modo non ostendit unum et eumdem hominem simul scire et opinari, neque idem, neque diversa. Si autem plures actus intelligendi possunt esse simul nihil prohiberet eumdem hominem quandoque simul scire et opinari eamdem conclusionem; et quandoque non esset possibile. Et quod quandoque esset possibile, patet: quia assentire

conclusioni necessariae per medium contingens quod aestimatur esse necessarium, est opinari. Sed tale assentire potest esse simul cum scire, cum nullam habeat cum eo repugnantiam. Ergo tale opinari et scire possunt esse simul in eodem.

Maior patet: quia tale assentire non est scire, cum sit per medium quod est realiter contingens; nec est actus cuiuscumque alterius habitus quam opinionis, quia quaeram quis est ille habitus, et non poterit dare, nisi fingatur novus habitus, praeter illos de quibus locutus est Philosophus; quaere et coetera. Nec obstat quia talis decipitur aestimando medium, quod est contingens, esse necessarium: quia non est contra rationem opinionis decipi, tam circa conclusionem opinatam, quam circa medium per quod concluditur; opinative enim contingit verum et falsum dicere, ut habetur Sexto Ethic. Et sic patet maior.

Minor probatur, quia illi actus, qui se habent conformiter ad conclusionem, nullam habent repugnantiam formalem, quin possint simul esse in eodem homine de illa conclusione. Sed scire aliquam conclusionem et opinari eamdem per medium contingens, quod aestimatur esse necessarium, se habent conformiter circa conclusionem: quia per utrumque aestimatur conclusio esse necesaria et impossibilis aliter se habere. Ergo scire et opinari sic acceptum nullam habent formalem repugnantiam, quin possint esse simul in eodem homine et de eadem conclusione. Et si dicatur quod decipi oponitur ei quod est scire; sed si opinari est decipi; ergo opponitur ei quod est scire; et sic ista non poterunt simul esse: dicendum est ad hoc, quod scire et decipi circa idem, opponuntur nec possunt esse simul. Sed scire et decipi circa diversa non oponuntur nec sunt incompossibilia in eodem; alioquin qui sciret unam conclusionem, non posset decipi circa quamcumque aliam; quod est falsum. Modo, in proposito nostro, scire et decipi non sunt circa idem: quia opinans non decipitur circa conclusionem quae est eadem respectu utriusque actus, sciendi et opinandi, quia opinans aestimat eam esse necessariam sicut vere est; sed solum decipitur circa medium, quod aestimat esse necessarium, cum tamen sit contingens. Non est autem idem medium sciendi et opinandi, sed aliud. Propter quod tale decipi non oponitur ei, quod est scire eamdem conclusionem per aliud medium. Et sic patet quod, si plures actus intelligendi possent esse simul, nihil prohiberet eumdem hominem scire et opinari eamdem conclusionem, quando opinans aestimat medium quod est contingens esse necessarium. Si autem opinans aestimet medium suum esse contingens, tunc tale opinari non potest esse simul in eodem cum scire.

SEPTIMO arguit: quod habitus scientiae et opinionis possint stare simul in eodem et de eadem conclusione: quia ille habitus sunt compossibiles qui causantur ex actibus compossibilibus. Sed quod non est possibile secundum cursum naturae, quod plures actus intelligendi sint simul in odem intellectu, neque de eodem obiecto, neque de diversis; tamen supponendo quod scire et opinari non sint distincti actus intelligendi quia medium contingens, quod de se natum est causare opinionem, et medium necessarium, quod de se natum est facere quod homo vere scit, possunt

simul concurrere ad causandum unum et eumdem assensum de eadem conclusione; ut sic scientia et opinio dicantur stare simul, si medium necessarium, quod est scientificum, et medium contingens, quod natum est facere opinionem, possint concurrere ad causandum unum assensum de eadem conclusione. Tunc advertendum est quod medium contingens, vel aestimatur esse necessarium vel contingens. Si aestimatur esse necessarium, tunc potest concurrere cum alio medio vere necessario ad causandum eumdem asensum de eadem conclusione. Cuius ratio est; quia pro omni sensu vel assensu idem est iudicium de duobus mediis necessariis, et de duobus quorum unum est necessarium et aliud est contingens, si aestimetur esse necessarium. Sed duo media necessaria possunt concurrere ad faciendum unum assensum. Ergo et medium necessarium et contingens, quod aestimatur necessarium, possunt simul concurrere ad idem.

Maior patet: quia assensus conclusionis, ut deducta est ex mediis vel principiis, totaliter dependet ex assensu et aestimatione principiorum seu mediorum, et non ex natura mediorum secundum se, nisi quatenus cadunt sub aestimatione deducentis. Et ideo media quae aestimantur similia, possunt consimiliter concurrere ad causandum eumdem assensum, dato quod non sint similia in re.

Minor etiam de se patet: quia, si quis haberet plura media necessaria ad eamdem conclusionem, posset ea copulare in eadem demonstratione loco unius medii: et sic ex eis haberet unum assensum de eadem conclusione. Si vero medium contingens aestimatur esse contingens, adhuc tale medium potest concurrere cum medio necessario, ad causandum eumdem assensum. Quia, quamvis habens medium necessarium et evidens non indigeat auctoritate nec medio contingente; tamen medium necessarium non excludit compossibilitatem medii contingentis. Quod patet: quia, si medium contingens non possit concurrere cum medio necessario ad causandum eumdem assensum, hoc erit propter oppositionem evidentis et inevidentis, certi et dubii; sed istud non impedit, quia, ut supra deductum est, licet medium necessarium et medium contingens, quando seorsum accipiuntur, nata sint causare assensum conditionum incompossibilium, quia unus est certus, alius est dubius; sed quando simul accipiuntur causant unicum assensum certum et nullo modo dubium. Ex quibus apparet quod assensus aestimatus et opinativus, possunt in idem concurrere. Ergo similiter habitus scientiae et opinionis modo superius exposito.

CONTRA TERTIAM CONCLUSIONEM ARGUIT DURANDUS probando, quod fides non debet dici certior scientia propter adhaesionem:

PRIMO: quia firmitas adhaesionis improprie dicitur certitudo. Certitudo enim non stat cum falsitate; firmitas autem adhaesionis quandoque est in falsis, ut patet in haereticis et aliis, qui pertinaciter adhaerent suis opinionibus falsis. Ergo firmitas adhaesionis non habet proprie rationem certitudinis.

SECUNDO: quia firmitas adhaesionis adhuc videtur maior esse in actu scientiae quam in actu fidei. Illi enim firmius adhaeremus a quo difficilius recedimus; sed homo difficilius recedit a scientia, sive sit sciens et

sciet se scire, quam a fide; ab illa enim videmus retrocedere hominem. Ergo firmitas adhaesionis videtur esse maior in actu scientiae quam in actu fidei.

TERTIO arguit contra illud quod dicitur de certiori quoad se vel quoad nos, quod ista distinctio non valeat. Quia, licet ista distinctio posset aliquo modo habere locum in creditis et scitis. sicut dicit Philosophus secundo Metaphysic. de substantiis separatis, quia notiores secundum se substantiis sensibilibus, quamvis non nobis, sed potius minus notae; tamen in actibus et habitibus non potest habere locum illa distinctio. Cuius ratio est: quia habitus est dispositio habentis et actus est eius perfectio in comparatione ad obiectum; et ideo non est certior actus vel habitus, nisi per quantum obiectum sit nobis certius; quamvis possit dici nobilius ex sola nobilitate obiecti, et hoc patet ex textu Philosophi in principio libri de Anima. ubi distinguit nobilitatem scientiae in nobilitatem quae est secundum certitudinem et in illam quae est ex nobilitate obiecti: quod non esset, si certitudo scientiae esset secundum certitudinem obiecti: tunc enim omnis scientia, quae esset nobilior quoad obiectum, esset nobilior quoad certitudinem; quia obiecta quae sunt nobiliora, ut divina, sunt certiora secundum se. Certitudo ergo actus vel habitus non est ex certitudine obiecti secundum se, sed ex modo quem ponent habitus circa habentem et actum eius. Nullo modo ergo actus vel habitus dicitur certior nisi sit certior quoad nos.

QUARTO: quia distinctio, quae ponitur Secundo Metaphisic. de obiectis, quod scil. quaedam sunt notiora simpliciter et secundum se, quaedam vero notiora nobis; non videntur esse vera, nisi sane intelligantur. Potest enim contra eam opponi sic: sicut nihil dicitur scibile vel scitum, nisi a scientia; sic nihil dicitur noscibile vel notum, nisi a notitia. Scientia autem et notitia sunt conditionis scientis et noscentis, et non rei scitae vel notae. Ergo nulla res erit secundum se scita vel nota, sed solum quoad nos, qui sumus scientes et noscentes. Ergo ista distinctio, qua dicitur aliquid esse secundum se notum vel notum nobis, non videtur bona. Sed dicendum ad hoc quod nihil dicitur scibile vel scitum, noscibile vel notum, nisi ratione scientis et noscentis. Sed non solus homo est sciens vel noscens; immo tenet infimum gradum inter creaturas intellectuales. Et ideo non omne illud, quod est homini notius, est simpliciter notius, immo est infime notum; sed quod est Deo notius, est notius simpliciter, quia est notius secundum supremam notitiam; et quod est notius angelo est notius in secundo gradu, sicut notitia angeli est media inter notitiam Dei et hominis. Et tamen dictum Aristotelis verificatur hoc modo: quia quae sunt sublimioris naturae in entitate, sunt per prius nota Deo et angelo, qui sunt sublimioris virtutis in cognoscendo, Deus enim primo cognoscit essentiam suam, et per eam cognoscit alia. Idem dicit Aristoteles, Duodecimo Metaphysic., de qualibet intelligentia: propter quod, ea quae sunt sublimioris entitatis, dicuntur notiora secundum se, quam sensibilia, quae sunt nobis notiora: quia sunt primo cognita, et maxime a supremis cognitionibus quae sunt Deus et angelus. Sed, simpliciter loquendo, nihil di-

citur scitum vel notum secundum se absolute, sed solum ex habitudine alicuius scientiae vel notitiae ad ipsum.

QUINTO: quia, licet aliquod creditum, ut puta Deum esse Trinum et Unum, sit secundum se notius et certius quam multa scita de creaturis, modo quo dictum est; tamen multi habitus et actus scientiae sunt nobis certiores et notitiores fide et actu eius, extensive et intensive. Extensive quidem: quia illud quod habet plures modos certitudinis est certius extensive; sed sic est de scientia respectu fidei, quia scientia et actus eius habent certitudinem evidentiae et certitudinem ad-haesionis, si tamen debeat dici certitudo, fides autem solum habet certitudinem adhaesionis; quare, et coetera. Item intensive: quia certius est quod est dubitationi impermixtius; sed scientia nullo modo potest habere permixtam dubitationem, fides autem potest habere aliquem modum dubitationis permixtum, etiam salva fide. Ergo videtur quod scientia sit certior intensive quam fides.

SEXTO: quia constat quod certior est scientia beatorum quam fides credentium. Sed illud non est ex ratione obiecti quod est idem utrobique, scil. divina scientia et divina veritas, sed solum ratione modi quo tendit intellectus in Deum visum et creditum. Ergo, et in proposito, certior est scientia quam habemus de Deo, puta quod sit Unus, quam fides quae credimus de ipso quod sit Trinus, propter certiorem modum quo tendit intellectus in ipsum per scientiam, magis quam per fidem.

SEPTIMO: quia visus est certior quam auditus. Sed fides est ex auditis vel auditu, ut dicitur Rom., decimo; scientia autem intellectualis visio et principia quarumdam scientiarum possunt resolvi usque ad aliqua corporaliter visa, ut in matematicis. Ergo videtur quod tales scientiae sint certiores fide.

OCTAVO: quia Hugo de Sacramentis, libro primo, dicit quod fides est voluntaria adhaesio vel certitudo supra opinionem et infra scientiam constituta. Ergo certitudo fidei est infra certitudinem scientiae et inferior ea. Haec Durandus.

QUANTUM AD ARTICULUM TERTIUM:

PRIMO NOTANDUM EST, prout accipitur *ex dictis Scti. Thomae, Prima Secundae, questione sexagesima septima, articulo tertio, in* corpore, "quod imperfectio cognitionis est de ratione fidei, ponitur enim in eius definitione. *Definitur namque fides ab Apostolo, Hebr., undecimo: quod est* argumentum non apparentium"; et sumitur hic argumentum pro argumenti effectu, qui est firma adhaesio alicui vero. "Quod autem cognitio sit *absque* visione vel apparitione, ad imperfectionem pertinet cognitionis." Unde habitus fidei imperfectus et defectivus est: non sicut pura privatio, quaemadmodum coecitas vel malitia; sed est quid positivum privationem quamdam et defectum implicans. Est enim habitus cognitivus imperfectus cognitione, sed perfectus inhaesione: facit enim intellectum credentis his quae fidei sunt firmiter adhaerere. Unde *Sctus. Thomas, De Veritate, quaestione decima quarta, articulo primo, ad quintum:* "fides, in-

quit, habet aliquid perfectionis et aliquid imperfectionis: perfectionis quidem est ipsa firmitas, quae pertinet ad assensum, sed imperfectionis est carentia visionis". Huiuscemodi autem imperfectio provenit, non ex Deo infundente, nec ex ipso lumine fidei, sed ex deffectu nostri intellectus, qui lumen a Deo infusum imperfecte et defective participat, ita ut etiam cum lumine infuso videre non potest perfecte obiectum suum, quod est prima veritas. Unde *Sctus. Thomas, distinctione praecedente, quaestione tertia, articulo secundo, ad quintum:* "perfectio, *inquit,* divinorum operum est ex *Deo;* sed quod sit in eis aliqua imperfectio hoc accidit ex parte recipientis". Et in *De Veritate, quaestione decima quarta, articulo primo,* arguit *loco octavo* sic: "lux spiritualis est potentior ET EFFICATIOR quam lux corporalis; sed lux corporalis exterior perficit oculum ad hoc quod cognoscat statim visibilia corporalia, ad quod non sufficiebat lux OCULI innata; ergo lux spiritualis divinitus adveniens perficit intellectum ad cognoscendum et etiam, ad quae non sufficit ratio naturalis". Ecce argumentum.

Ibid. Ad quod respondet, "quod *hoc argumentum* procederet si lux illa spiritualis perfecte participaretur a nobis, quod erit in patria, ubi ea quae nunc credimus, perfecte videbimus. Nunc autem quod non manifeste appareant ea, ad quae lux illa cognoscenda perficit, est ex defectiva participiatione illius, non ex INEfficatia *illius* spiritualis luminis". Haec ille. Quod ergo supra dictum est quod imperfectio cognitionis est de ratione fidei, debet intelligi non secundum quod fides dicit lumen divinitus infusum simpliciter, sed secundum quod dicit lumen infusum imperfecte et defectibiliter in nobis receptum. Hoc enim totum importatur in ratione nominis fidei.

Ex quibus inferimus nullum inconveniens esse quod obiectum fidei, quantum ad completam nominis rationem, includat aliquid imperfectionis vel privationis respondens imperfectioni et privationi, quae in ratione habitus fidei implicatur. Verumtamen sicut lumen fidei non habet secundum se ipsum imperfectionem aut defectum, sed est in nostro intellectu propter eius incapacitatem defectibiliter et imperfecte receptum, sic quod imperfectio et defectus in ratione fidei importatus est ex defectiva et imperfecfecta luminis fidei participatione, ita et privatio et defectus perfectae visionis importatur in obiecto fidei, non a parte ipsius rei, scil. veritatis primae, sed ex parte nostri intellectus imperfecte et defectibiliter ipsam videntis. Unde privatio et imperfectio designata cum dicitur veritas prima non visa vel obiectum fidei non visum aut non scitum, denominat veritatem primam seu obiectum fidei denominatione extrinseca, scil. a visione defectuosa et imperfecta, quae est subiective non in re, quae est prima veritas et obiectum fidei, sed in nostro intellectu cuius est actus. Quemadmodum etiam res vera aut intellecta denominatur denominatione extrinseca a veritate scil. et intellectione, quae subiective est in intellectu, non in re ipsa. Ex quo ulterius sequitur quod ratio non visi vel non apparentis non est formalis ratio obiecti fidei ex parte rei, sed ex parte intellectu credentis, i. e. secundum quod attingitur per actum intellectus credentis.

SECUNDO NOTANDUM EST pro declaratione conclusionis secundae quod, ut *Sctus. Thomas deducit Prima Secundae, quaestione sexagesima septima, articulo tertio:* "cognitio potest esse imperfecta tripliciter: uno modo ex parte obiecti cognoscibilis, alio modo ex parte medii, tertio modo ex parte subiecti.

"Ex parte quidem obiecti cognoscibilis differunt secundum perfectum et imperfectum cognitio matutina et vespertina in angelis: nam cognitio matutina est de rebus secundum quod habent esse in Verbo; cognitio autem vespertina est de *eis* secundum quod habent esse in propria natura, quod est imperfectum respectu primi esse. Ex parte vero medii differunt secundum perfectum et imperfectum, cognitio quae est de aliqua conclusione per medium demonstrativum et per medium probabile. Ex parte vero subiecti differunt secundum perfectum et imperfectum opinio, fides et scientia: nam de ratione opinionis est quod accipia*t* unum cum formidini alterius oppositi, unde non habet firmam inhaesionem; de ratione vero scientiae est quod habeat firmam inhaesionem cum visione intellectiva, habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum; fides autem medio modo se habet, excede*t* enim opinionem *ex* hoc quod habet firmam inhaesionem, deficit vero a scientia in eo quod non habet visionem."

"Manifestum est autem quod perfectum et imperfectum non possunt simul esse secundum idem. Sed ea, quae differunt secundum perfectum et imperfectum, secundum aliquid idem, possunt... esse in aliquo alio *eadem*. Sic igitur cognitio perfecta et imperfecta ex parte obiecti nullo modo possunt esse de odem obiecto, possunt tamen convenire *de* eodem medio et in eodem subiecto: nihil enim prohibet quod unus homo simul et semel per unum et idem medium habeat cognitionem de duobus, quorum unum est perfectum et aliud imperfectum, sicut de sanitate et aegritudine, et bono et malo. Similiter etiam impossibile est quod cognitio perfecta et imperfecta ex parte medii convenia*t* in uno medio, sed nihil prohibet quin convenia*t* in uno obiecto *vel* in uno subiecto: potest enim unus homo cognoscere eamdem conclusionem per medium probabile et demonstrativum. Et est similiter impossibile quod cognitio perfecta et imperfecta ex parte subiecti, sint simul in eodem subiecto. Fides autem in sui ratione habet imperfectionem quae est ex parte subiecti, ut scil. credens non videat in quod credit; beatitudo autem de sui ratione habet perfectionem ex parte subiecti, ut scil. beatus videat in quo beatificatur, ut supra dictum est. Unde manifestum est, quod impossibile est quod fides maneat simul cum beatitudine ET in eodem subiecto." Haec Sctus. Thomas. Et per eadem rationem impossibile est quod fides et scientia de eodem et secundum idem simul sint in uno subiecto.

TERTIO NOTANDUM EST pro maiori dictorum intelligentia quod habitus creditivus dupliciter potest accipi: uno modo communiter et large pro omni habitu faciente intellectum aliquid credere vel alicui assentire qualitercumque; et isto modo habitus creditivus est quid commune ad habitum scientiae et intellectus et fidei et opinionis. Alio modo capitur magis stricte et proprie, prout distinguitur ab habitu scientifico et ab

intellectu, qui est habitus primorum principiorum; et isto modo habitus creditivus est habitus intellectum disponens ad credendum ea quae non videt, i. e. non evidenter cognoscit; et ut sic est quid commune ad fidem et ad opinionem: addit enim quodlibet istorum ad rationem habitus creditivi. Est enim opinio habitus creditivus unius partis oppositionis cum formidine alterius, et ideo opinans non omnino determinate assentit illi parti cui magis inclinatur. Fides autem est habitus creditivus propter auctoritatem dicentis eorum quae a credente non videntur, absque formidine tamen oppositae partis, est enim fidei indubius et determinativus assensus.

Habitus vero fidei est duplex: quidam est humanitus acquisitus ex auctoritate scil. hominis dicentis; alius est habitus fidei non humanitus acquisitus, sed a Deo gratis infusus, disponens et perficiens intellectum ad credendum propter auctoritatem divinam illa, quae naturalem hominis cognitionem excedunt.

Ex supra dictis inferimus, quod tam opinio quam fides acquisita vel infusa habet pro subiecto proprio intellectum non videntem et non evidenter cognoscentem id quod est opinatum vel creditum, cum utriusque imperfectio se teneat ex parte subiecti. Ex quo sequitur necessario in proposito nostro, quod fides incompossibilis sit scientiae de eodem et secundum idem; implicat enim contradictionem quod de eodem et secundum idem habeat aliquis fidem et scientiam. Nam in eo quod ponitur fides de eo habere, ponitur quod credat id quod non videt aut clare cognoscit; in eo autem quod ponitur simul de illo et secundum idem habere scientiam, ponitur quod credat id quod clare videt et evidenter cognoscit. Idem enim et secundum idem simul videri clare et non clare videri ab eodem vidente, sunt contradictoria. Unde qui opinatur fidem et scientiam esse compossibiles simul in uno subiecto de eodem et secundum idem, ignorant propriam fidei rationem, putantes quod imperfectio et obscuritas cognitionis, quae in ratione fidei importatur, sit ex parte medii praecise, et quod inconveniens non est quod idem homo simul habeat de eodem et secundum idem medium probabile et medium scientificum seu demonstrativum, prout etiam Sctus. Thomas docet, Prima Secundae, loco prae allegato, in principio notabilis; ideo non reputans inconveniens fidem et scientiam simul esse in intellectu de eodem et secundum idem.

Falluntur autem, ut ex supra dictis patet, cum imperfectio, quam fides ex sui ratione implicat, est ex parte subiecti et non solum ex parti medii. Unde sicut fides et scientia non sunt compossibiles in eodem medio probandi idem et secundum idem eo quod ex parte medii differunt sicut perfectum et imperfectum, quae simul esse non possunt secundum idem, ut supra deductum fuit ex dictis Scti. Thomae; ita nec sunt compossibiles simul in eodem subiecto circa unam conclusionem sub eadem ratione, quia differunt sicut perfectum et imperfectum ex parte subiecti. Est enim proprium subiectum fidei imperfectum, cognitione scil., intellectus non videns nec perfecte cognoscens ea quae fidei sunt; ita ut, quam cito aliquid incipit esse visum seu clare apparens intellectui, non potest subesse actui ut obiectum, iuxta definitionem fidei propositam ab Apostolo, Haebr., undecimo.

Habitus vero scientiae habet pro subiecto intellectum cognitione perfectum, videntem scil. et perfecte cognoscentem id quod scitur. Unde quia beati in patria articulos fidei apta visione cognoscunt, secundum illud Apostoli, Prima Corint., decimo tertio: tunc autem videbimus facie ad faciem; ideo in eis fides non ponitur, sed visio vel scientia.

QUARTO NOTANDUM EST quod, ut accipitur ex dictis *Scti. Thomas in hac distinctione vigesima quarta, articulo secundo, sub articulo secundo, in corpore*: "fides... comparatur ad aliquid dupliciter: scil. per se et per accidens... Per se *quidem fides est de his, quae* humanum intellectum simpliciter excedunt, ET nobis divinitus SUNT revelata"; "*et ista* semper et ubique ad fidem pertinent", nec in statu viae, nisi per fidem infusam perfecte credi possunt, sicut Deum esse Trinum et Unum et similia. Per accidens *vero dicitur esse fides de aliquibus, quae non simpliciter intellectum hominis excedunt*, sed intellectum huius vel illius hominis, qui demostrationem vel perfectam scientiam de illis non habet, quaemadmodum Deum esse et Deum esse Unum et similia, et huiscemodi ad fidem non pertinent ubique et semper, sed quamdiu aliquis evidentem cognitionem de eis non habet. "Fides *namque* quantum in se est: NON SOLUM AD EA, DE QUIBUS SIMPLICITER ET PER SE EST FIDES, INCLINAT; SED ETIAM ad omnia quae *illa* concomitantur, vel sequuntur, vel praecedunt", prout ibi Sctus. Thoma in fine notat. Sed quia ea, quae per accidens alicui conveniunt, non semper insunt: "quam cito aliquid PRAEDICTORUM QUAE PER ACCIDENS PERTINEANT AD FIDEM, incipit esse VISUM SEU SCITUM, VEL praesens *aut* apparens *intellectui, statim desinit pertinere ad fidem et* actui fidei subesse", prout *Sctus. Thoma notat de Veritate, quaestione decima quarta, articulo nono, in corpore*

Neque est inconveniens ea, quae semel fide tenentur, aliquando non fide teneri: nam et hoc contingit in hominibus beatis, qui tenent et credunt articulos fidei non fide, sed visione aperta, quos tamen per habitum fidei crediderunt in statu viae. Unde, quam cito viatores esse desinunt et beati facti sunt, fides in eis desinit esse et ipsis articulis non iam fide, sed visione assentiunt, prout Magister Sententiarum expresse tenet infra distinctione vigesima sexta.

Et consimiliter nullum inconveniens est quod aliqui per fidei habitum credant aliqua sequentia vel praecedentia ad fidem, quorum demonstrationem non habent, de quibus tamen periti non fidem, sed scientiam habent.

Nec iterum est inconveniens quod quis fidei habitu teneat et credat aliqua, dum eorum scientiam non habet: et tamen, postquam eorum demonstrationem acquirit, non iam fide, sed sola scientia, illa cognoscat et credat.

QUINTO NOTANDUM EST, prout tactum fuit ex *dictis Scti. Thomae, quaestione praecedente*, "quod certitudo PROPRIE LOQUENDO nihil aliud est quam determinatio FIRMA intellectus ad aliquid"; et *infra distinctione vigesima sexta, quaestione secunda, articulo quarto, in corpore*, dicit quod "certitudo proprie dicitur firmitas adhaesionis virtutis cognoscitivae in suum cognoscibile". Verumtamen ex usu loquentium tractum est nomen D. XXIII q. 2. a. 2 3

certitudinis ad quaedam alia per similitudinem propter eorum determinationem et firmitatem. Unde et spes dicitur certa seu certitudinem habere, quae certitudo non est intellectus, sed affectus, et est alterius rationis a certitudine fidei, quae est habitus intellectus; et inde est quod certitudini spei opponitur proprie diffidentia, non dubitatio quae fidei certitudini opponitur.

Ponitur etiam a theologis certitudo praedestinationis, quae non solum implicat certitudinem praescientiae et intellectus, sed etiam certitudinem ordinis, quo per electionem Dei ordinantur praedestinati in salutem aeternam. Alias praedestinatus non differre a non praedestinato ex parte praeordinationis divinae, sed tantummodo ex parte praescientiae eventus; quod est falsum, prout Sctus. Thomas deducit, De Veritate, quaestione sexta, articulo tertio; quamobrem Sctus. Doctor ibi, in principio responsionis principalis: duplex est, inquit, certitudo, scil. cognitionis et ordinis. Ponit autem talem certitudinis distinctionem loquens in proposito suo de certitudine praedestinationis, quae utrumque modum certitudinis comprehendit, scil. ordinis et praescientiae, non quod etiam aliis quibusdam rebus nomen certitudinis non sit ex usu loquentium accomodatus: dicimus namque certum numerum et certam mensuram, et sic de aliis nonnullis.

Omnibus tamen nomen certitudinis accomodamus propter eorum determinationem et firmitatem. Falsum est igitur quod certitudo proprie et formaliter loquendo falsitati opponatur, prout aliqui non satis advertentes opinantur. Neque enim certitudo est idem quod veritas: non solum certitudo aliis rebus accomodata, sed neque ipsa cognitionis certitudo proprie et formaliter est veritas. Unde non directe opponitur falsitati, sed magis dubitationi, sicut ex parum ante allegatum per Sctum. Thomam, infra distinctionem vigesimam sextam, deductum fuit. Et confirmatur: quia, si certitudo formaliter esset veritas, incertitudo, quae directe opponitur certitudini, idem esset quod falsitas, et per consequens omnia incerta et dubia essent falsa, quod nullus etiam mediocriter doctus numquam diceret. Dicendum est igitur quod certitudo cognitionis nec proprie et formaliter est cognitio, nec cognitionis veritas, sed firmitãs et determinatio ex evidentia cognitionis causata.

D. XXIII Unde *Sctus. Thomas in praecedente distinctione, quaestione secunda, articulo secundo, sub articulo primo, in corpore:* "alio modo, *inquit,* potest considerari intellectus noster secundum ordinem ad rationem, quae ad intellectum terminatur, dum resolvendo conclusiones in principia per se nota earum certitudinem efficit, et hoc est assensus scientiae". Haec ille. *Et sub articulo tertio, in corpore:* "certitudo, *inquit,* quae est in scientia et intellectu, est ex ipsa evidentia eorum quae certa esse dicuntur".

In corp. Et *Secunda Secundae, quaestione quarta, articulo octavo,* ait: "Certitudo potest considerari dupliciter: uno modo ex causa certitudinis, et sic dicitur esse certius illud quod habet certiorem causam; et hoc modo fides est certior tribus praedictis, quia fides innititur veritati divinae, tria autem praedicta innituntur rationi humanae". Haec ille. Haec autem, tria,

ut parum supra praemittit, sunt "sapientia, scientia et intellectus..., secundum quod ponuntur a philosopho virtutes intellectuales". Patet igitur ex utrisque verbis Scti. Thomae, quod certitudo intellectus non est cognitio aut veritas, sed ex cognitione causatur. Unde, cum dicitur certitudo cognitionis et certitudo inhaesionis, genitivus construitur transitive vel in vi ablativi, ut sit sensus certitudo, quae ex cognitione et quae ex inhaesione causatur; vel in vi genitivi, ut sit sensus certitudo, i. e. firma determinatio cognitionis vel inhaesionis.

Quod autem *Stus. Thomas dicit loco proxime allegato, distinctione praecedente, sub articulo tertio, ad primum,* quod "certitudo scientiae consistit in duobus, scil. in evidentia et firmitate adhaesionis": debet intelligi aliter et aliter, nam in evidentia consistit causative, in firmitate vero adhaesionis consistit substantialiter. D. XXIII q. 2. a. 2.

SEXTO NOTANDUM EST quod, cum Stus. Thomas dicit fidem esse certiorem scientia ubi allegatum est pro conclusione, accipit fidem et scientiam prout simpliciter et secundum se considerantur, scil. ex parte causae utriusque et quantum ad assensum. Nam unumquodque iudicatur simpliciter secundum causam suam; causa autem fidei infusae est veritas divina, cui innititur, quae est firmior et infallibilior quam ratio humana cui scientia innititur. Si vero considerentur fides et scientia secundum quid, scil. ex parte subiecti, scientia certior est fide: eo quod intellectus hominis, qui est utriusque subiectum, plenius, i. e. intelligibilius, aprehendit ea quorum est scientia, cum non excedat facultatem hominis naturalem, quam ea quae fidei sunt, quae naturale intellectus lumen excedunt. "Et inde... est quod in credente potest insurgere motus de *opposito eius* quod firmissime tenet, quamvis non in intelligente vel sciente", *prout Sctus. Thomas, notat distinctione praecedente, quaestione secunda, articulo secundo, sub articulo tertio, ad secundum;* et magis expresse *De Veritate, quaestione decima quarta, articulo primo, in corpore:* nam, quamvis credens firmissime assentiat his quae credit, non tamen suo intellectui est satisfactum, cum non attingat proprium terminum, qui est visio obiecti intelligibilis. Et ideo motus eius, ut cogitationis vel inquisitionis non omnino est quietatus, licet quantum ad assensum sit per imperium voluntatis captivatus, prout Apostolus dicit, Secunda Corint., decimo. D. XXIII q. 2, a. 2, 3 ... 2, 2, q. IV a. 8 in corp. De Ver. q. XIV. a. 1. in c.

Sciendum tamen quod maior certitudo scientiae quam fidei ex parte subiecti potest intelligi intensive et extensive: intensive secundum quod certitudo capitur ex parte cognitionis et visionis, prout illud dicitur certius apprehendi ab intellectu quod plenius et intelligibilius capit; extensive autem quia "certitudo scientiae consistit in duobus, scil. in VISIONE SEU evidentia et IN firmitate adhaesionis. Certitudo *vero* fidei consistit in uno tantum, scil. in firmitate ASSENSUS ET INHAESIONIS", prout Sctus. *Thomas notat, distinctione praecedente, quaestione secunda, articulo secundo, sub articulo tertio, ad primum.* Sed, si certitudo capiatur secundum firmitatem assensus, quam magis directe implicat, fides certior scientia, non solum ex parte causae, sed etiam ex parte subiecti. Et secundum hanc distinctionem intelligi debent verba *Scti. Thomae* supra inducta ex Secunda Secundae, quod scil. scientia est certior fide ex parte subiecti. Unde D. XXIII q. IV a. 8.

eodem articulo, ad secundum, concludit quod "homo certior est de eo quod audit a Deo, qui falli non potest, quam de eo quod videt propia ratione, quae falli potest". Et *ad tertium* dicit "quod perfectio intellectus et scientiae excedit cognitionem fidei quantum ad maiorem manifestationem, non tamen quantum ad certiorem inhaesionem...: *eo quod* scientia... et intellectus... innituntur naturali lumini rationis, quod deficit a certitudine *verbi* Dei, cui innititur fides."

D. XXIII q. II a. II, 3 Et distinctione praecedente, *loco proxime allegato, in corpore,* concludit sic: "et ideo fides habet maiorem certitudinem quantum ad firmitatem adhaesionis, quam sit certitudo scientiae vel intellectus, quamvis in scientia et intellectu sit maior evidentia eorum quibus assentitur". Et ibidem, *ad secundum,* inquit: "sciens quantum ad *duo*... recedit a dubietate, magis SCIL. EXTENSIVE quam credens, sed credens secundum firmitatem adhaesionis magis recedit quam sciens secundum illa duo."

QUANTUM AD ARTICULUM QUARTUM respondendum est obiectionibus in contrarium. Et quidem:

AD ARGUMENTA AUREOLI CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM dicitur quod procedunt ex falsi imaginatione, quod scil. Sctus. Thomas ponat inevidentiam vel esse non visum, esse formalem rationem obiecti fidei ex parte ipsius rei: quod falsum est, sicut in primo notabili patuit. Unde mens Scti. Thomae, saepe explicata in hac materia, est quod veritas prima est formale obiectum fidei in quantum est prima veritas; quod autem sit non visa aut non apparens est conditio non ipsius primae veritatis secundum se, sed nostri intellectus, qui capere non potest in hac vita clare et evidenter id quod est obiectum fidei.

Et si dicatur quod veritas prima non est obiectum fidei, nisi adiuncta privatione non visi vel non apparentis, dicimus quod hoc nullum inconveniens est: cum ipse habitus fidei habeat etiam adiunctam imperfectionem et privationem ac defectum ex parte subiecti, prout deductum fuit in secundo notabili. Obiectum enim proprium habitus defectivi et privationem implicantis opportet quod defectum et privationem dicat in ratione hominis. Unde, sicut habitus fidei implicat aliquid perfectionis in quantum est lumen a Deo infusum et aliquid imperfectionis in quantum imperfecte recipitur in nostro intellectu, ita et fidei obiectum implicat per se et formaliter aliquid perfectionis respondens perfectioni fidei et aliquid imperfectionis, scil. rationem non visi vel non apparentis, respondens imperfectioni fidei. Et de his latius dictum fuit in primo et secundo notabili.

Et per haec patet responsio AD QUINTUM QUOD EST DURANDI.

AD SEXTUM concedimus totam deductionem: consonat enim doctrinae, Scti. Thomae. Verumtamen, quamvis ratio non visi se teneat ex parte fidem habentis, denominat tamen obiectum fidei denominatione extrinseca in quantum terminat actum fidei, quemadmodum esse verum et esse scitum denominat ab extrinseco rem veram et scitam.

AD SEPTIUM dicitur quod procedit ex dicta falsa imaginatione, quod scil. nos dicamus rationem formalem obiecti fidei per se loquendo esse ra-

tionem non visi vel non apparentis. Hoc autem falsum est ut dictum est supra. Immo dicimus quod id quod creditur et ipsa veritas prima est per se obiectum fidei; ratio autem non visi est conditio denominans ipsum obiectum ab extrinseco, scil. a parte subiecti fidei.

AD OCTAVUM dicitur quod eo modo quo ratio non visi pertinet ad obiectum fidei, omnia de quibus est fides habent atributionem ad illa: nam omnia, quae fide creduntur, sunt non visa.

Et per dicta patet responsio AD NONUM.

AD ARGUMENTA DURANDI CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM:

AD PRIMUM patet responsio ex his quae dicta sunt in tertio notabili.

AD SECUNDUM dicitur quod concursum fidei et scientiae in eodem subiecto impedit incompossibilitas apparentis seu evidentis et non apparentis seu non evidentis. Et ad huius improbationem dicitur quod non est simile de sole et luna, et de fide et de scientia. Quia, quamvis lumen lunae sit obscurum respectu luminis solis, non tamen est de sui ratione quod terminetur ab obscurum; et ideo non est incompossibile quod lumen lunae simul concurrat cum lumine solis ad efficiendum aliquid clarum. Sed fides habet de sui rationem quod tendat per actum suum in obscurum et non visum, ac per hoc non est compossibile quod simul concurrat cum scientia in eodem subiecto: itaque actus utriusque terminetur ad aliquid clarum. Nam, sicut dictum fuit supra in secundo et tertio notabili, eo ipso quod aliquod obiectum est clare visum, habet oppositam rationem ad fidei habitum et actum. Unde falsum est quod clarum et obscurum, circa quae sunt fides et scientia, sint diversi gradus eiusdem perfectionis, quemadmodum lumen solis et lumen lunae quorum unum est participatio alterius. Nam, quamvis lumen fidei aliquo modo illuminet mentem, quia facit videre his quae fidei sunt esse assentiendum; non tamen haec illuminatio est eiusdem rationis, immo diversa specie cum illuminatione scientiae: cum haec fit per medium demonstrationis et claram rei visionem efficiat, illa vero fit per medium auctoritatis rei evidentiam non attingens. Unde respectu evidentiae rei, quam scientia importat, obscuritas fidei privationem dicit.

AD TERTIUM dicitur quod arguens fallitur putans quod idem sit omnino aliquid tener ex auctoritate divina et per habitum fidei; quod falsum est. Nam credere seu tenere aliquid esse verum ex auctoritate divina non necessario implicat illud esse credenti non visum: nam, ut in secundo notabili deductum fuit *ex dictis Scti. Thomae,* nihil prohibet quod unus homo eamdem conclusionem cognoscat per medium probabile simul et per medium demonstrativum. Sed credere aliquid per habitum fidei implicat illud esse non visum credenti, quod est incompossibile ei quod per scientiam scitur, quod est necessario visum. Unde fidelis denuo acquirens scientiam quod Deus est Unus tenet eamdem conclusionem ex auctoritate divina simul cum scientia, sed non per habitum fidei, cuius actui repugnat quod sit circa aliquid visum aut scitum. Et, quamvis assensus ex auc-

toritate divina fuerit primo causatus per habitum fidei, potuit tamen acquisita scientia de eadem conclusione habitus fidei corrumpi, manente assensu ex divina auctoritate simul cum scientia.

AD QUARTUM dicitur: primo quod procedit ex falso supposito, quod scil. scientia et opinio differant ex parte medii tantummodo. Hoc autem falsum est, prout deductum fuit in secundo notabili, immo differunt etiam ex parte subiecti sicut perfectum et imperfectum, et ideo simul esse non possunt in eodem subiecto. Non enim scientia et opinio differunt tantummodo quia opinio est per medium probabile, scientia vero per medium demonstrativum; sed etiam differunt quia opinio habet pro subiecto proprio intellectum non omnino determinatum ad id quod opinatur, sed formidantem seu dubitantem de eius opposito, scientia vero habet pro subiecto proprio intellectum omnino determinatum et certificatum ex evidentia rei de eo quod scitur absque ulla formidine de opposito. Et pari modo differunt fides et scientia non solum ex parte medii, sed ex parte subiecti; ac per hoc incompossibiles sunt in uno subiecto.

Dicitur secundo falsum esse quod assensus dubius et assensus certus concurrant in unum assensum certum evidentiae: nam causalitas huiusmodi assensus certus repugnat dubio assensui opinionis. Nec ex dubio et certo potest conflari aliquid certum omnino, sicut nec ex callido et frigido vel tepido potest causari aliquid simpliciter callidum, Unde argumentum procedit ex falsis.

AD QUINTUM dicitur quod procedit ex falsa imaginatione arguentis, qua putat idem esse aliquid cognosci per medium probabile et cognosci per habitum oppinativum. Hoc autem falsum est, sicut patuit in responsione ad tertium. Unde, ubi Sctus. Doctor concedit eamdem conclusionem posse cognosci per medium probabile et per medium demonstrativum. tenet quod scientia et opinio de eadem conclusione esse non possunt simul in eodem subiecto, sicut *Prima Secundae, quaestione sexagesima septima, articulo tertio.*

Cum autem arguens dicit quod doctrina communis, quae est Scti. Thomae., alibi tenet quod opinio stare potest simul cum scientia demonstrativa: dicitur quod id nullibi invenitur in secundo opere, in quo Sctus. Doctor sententiam suam firmavit. Verum est tamen quod in primo opere, ut in *hoc tertio infra, distinctione trigesima prima, quaestione secunda, articulo primo, sub articulo primo, ad quartum,* illud videtur tenere; sed his quae scripsit in secundo opere standum est et maxime quod *De Veritate, quaestione decima quarta, articulo nono, ad sextum,* expresse dicit "quod non videtur... possibile *aliquem* de eodem SIMUL habere scientiam et opinionem: quia opinio est cum formidine alterius partis, quam formidinem scientia excludit, et *quod simpliciter* non est possibile quod sit de eadem fides et scientia."

Verum, quod ad concordantiam dictorum posset dici, quod in primo opere loco praeallegato accepit differentiam opinionis et scientiae ex parte medii, non ex parte subiecti; ex qua parte habent incompossibilitatem

scientia et opinio, prout apparet ex dictis ipsius *Prima Secundae, quaestione sexagesima septima, articulo terio, in corpore.*

Vel potest dici quod Sctus. Doctor loquitur de opinione et scientia non in eodem subiecto, sed in diversis. Itaque opinionem et scientiam stare simul sit non in eodem subiecto, sed de eodem cognito. Vel si intelligatur in eodem subiecto, debet accipi de eodem, sed non secundum idem.

Accipiuntur isti sensus ex doctrina Philosophi Primo Posterior., capitulo ultimo. Et ex dictis Scti. Thomae ibi in Commento.

AD SEXTUM dicitur quod procedit ex eodem falso supposito, sicut et quartum, quod scil. scientia et opinio non aliter differant quam ex parte medii; hoc autem falsum est, ut ex responsione ad quartum patuit. Quod autem arguens exemplificando dicit quod assentire conclusioni necessariae per medium contingens, quod aestimatur esse necessarium, est opinari: falsum est, quamvis sit cognoscere per medium probabile. Nam opinari non solum dicit assentire per medium probabile, sed simul cum hoc dicit assentire cum formidine de opposito; capiendo formidinem pro dubietate, non pro timore, qui est passio appetitus sensitivi. Qui autem assentit conclusioni necesariae per medium contingens, quod aestimatur necessarium, non asentit cum formidine de opposito, immo absque ulla formidine et dubitatione certitudinaliter assentit. Et cum arguens quaerit quo habitu id asentiat dicimus quod nullo, ex sola actuali falsa imaginatione. Non enim est necessarium quod omnis intellectus assensus procedat ex habitu, sicut nec omnis operatio. Alias nullae actionis praecederent habitum et per consequens nullus habitus generaretur ex actibus, quod constat esse falsum.

AD SEPTIMUM patet responsio ex dictis: procedit enim ex falsa imaginatione arguentis, quasi idem sit omnino medium probabile et medium scientificum concurrere ad eumdem assensum, et scientiam et opinionem. Hoc autem falsum est, ut ex supra dictis patet.

AD ARGUMENTA DURANDI CONTRA TERTIAM CONCLUSIONEM:

AD PRIMUM dicitur quod assumptum est falsum. Et ad eius probationem negatur maior. Immo certitudo stare potest cum falsitate. Certitudo namque non est proprie et formaliter veritas neque etiam cognitio veritatis, sed firma "determinatio intellectus ad aliquid". Et de hoc dictum est latius in quarto notabili. D. XXIII q. II a. 2, 3

AD SECUNDUM respondet *Sctus. Thomas, distinctione praecedente, quaestione secunda, articulo secundo, sub articulo tertio, ad secundum;* et magis expresse *De Veritate, quaestione decima quarta, articulo primo in corpore:* quod homo dificilius recedit a scientia quam a fide, non quia firmius adhaeret his quae sciuntur, quam his quae fidei sunt, sed quia intelligibilius et evidenter illis adhaeret. Ex qua evidentia provenit quod intellectui sit satisfactum pertingendo ad proprium terminum, qui est visio rei intelligibilis; et ideo motus eius ut cogitationis vel inquisitionis est omnio quietatus. Quia vero firmitas adhaesionis in fide non est ex evidentia rei quae creditur, sed ex imperio voluntatis et ex inclinatione D. XXIII

habitus fidei: ideo, licet intellectus firmiter adhaereat his quae sunt fidei, magis etiam quam his quae sciuntur, motus eius, qui est circa intelligentiam rei creditate, non est ita omnino quietatus, quemadmodum intellectus scientis et propter hoc intellectus inquirens circa intelligentiam eorum quae fidei sunt, nonumquam falsis rationibus aut sophistico syllogismo recedit ab his quae crediderat. Patet igitur quod non ex minori firmitate adhaesionis contingit quod quis recedat ab his quae fidei sunt plus quam a scitis, sed propter occasionem dictam quae non contingit in intellectu scientis.

AD TERTIUM dicitur quod procedit ex falso intellectu, quem arguens habuit in verbis Scti. Thomae: nam, cum Sctus. Thomas dicit fidem certiorem esse scientia secundum se, non intelligit ly secundum se, i. e. ratione obiecti, sed ratione causae ex qua procedit infallibilitas fidei, quae causa est medium probandi fidei articulos; haec autem est veritas prima cui tamquam medio per se et formaliter innititur fides. Et, quamvis idem re sit obiectum fidei et causa, quae est medium probandi certitudinem fidei, non tamen huiusmodi certitudo procedit ex obiecto sub ratione obiecti crediti, sed sub ratione medii probandi; et hoc consonat auctoritati Philosophi, Primo de Anima, ab arguente inductae, ubi quod dicit secundum certitudinem exponitur secundum qualitatem et modum procedendi, quae dependet ex medio, non ex obiecto. Unde *Sctus. Thomas,* dictum Philosophi exponens
I. De Anima Lect. 1 *in Commento,* inquit: "sic ergo, si consideretur scientia seu actus eius ex obiecto, patet quod illa scientia est nobilior quae est meliorum et honorabiliorum; si vero consideretur ex qualitate, seu modo scil. procedendi, sic scientia illa est nobilior quae est certior." Haec ille. Et subiungit: "sed hoc est in quibusdam scientiis diversum: quia aliquae sunt magis certae aliis et tamen sunt de rebus minus honorabilibus; aliae vero sunt de rebus melioribus et magis honorabilibus, et tamen sunt minus certae". Haec ille.

Ex quibus patet quod non fuit mens Scti. Thomae dicere fidem esse scientia certiorem secundum se, quia esset certior ex parte obiecti, sed quia certior est ex parte causae, quae est medium infallibile assentiendi. Et hoc manifesto apparet *Secunda Secundae, quaestione quarta, articulo octavo.*

Quod autem arguens in fine concludit quod actus vel habitus nullo modo dicitur certior, nisi sit certior quoad nos: dicimus quod est verum capiendo quoad nos subiective, ut sit sensus quod actus vel habitus non dicitur certior, nisi quia facit nos certiores. Si tamen intelligatur ly quoad nos causative, ut sit sensus quod certitudo actus vel habitus non causatur, nisi ex parte nostra, falsum est. Nec hoc sequitur ex auctoritate Philosophi, quam arguens induxit.

Et per hoc patet responsio AD QUARTUM.

AD QUINTUM patet responsio ex his quae dicta sunt in quarto notabili.

AD SEXTUM dicitur quod procedit de tendentia intellectus per actum intelligendi, quod et nos concedimus, sicut ex quarto notabili patet. Nihil autem probat de tendentia intellectus per actum assentiendi, secundum quem nos dicimus fidem esse certiorem scientia.

AD SEPTIMUM respondet *Sctus. Thomas, Secunda Secundae, loco proxime allegato, ad secundum,* "quod coeteris paribus visio est certior auditu. Sed si ille a quo auditur multum excedit visum videntis, sic certior est auditus quam visus: sicut aliquis parvae scientiae magis certificatur de eo quod audit ab aliquo scientifico, quam de eo quod sibi secundum suam rationem videtur. Et multo magis homo certior est de eo quod audit a Deo, qui falli non potest, quam de eo quod videt propria ratione, quae falli potest." q. IV a. 8.

AD OCTAVUM respondet *Sctus. Thomas* in forma, *distinctione praecedente, quaestione secunda, articulo secundo, sub articulo tertio, ad primum,* quod "certitudo fidei dicitur media inter certitudinem scientiae et opinionis, non intensive per modum quantitatis continuae, sed extensive per modum numeri. Certitudo enim scientiae consistit in duobus, scil. in evidentia et in firmitate adhaesionis. Certitudo autem fidei consistit in uno tantum, scil. in firmitate adhaesionis. Certitudo vero opinionis in neutro. Quamvis certitudo fidei, de qua loquimur, quantum ad illud unum sit vehementior quam certitudo scientiae quantum ad illa duo." D. XXIII

"Vel dicendum quod HUGO loquitur de fide, quae est opinio firmata rationibus HUMANIS, non autem de fide infusa." Haec Sctus. Thomas.

AD ARGUMENTUM ANTE OPPOSITUM respondet *Sctus. Thomas,* in hac *distinctione vigesima quarta, articulo secundo, sub articulo primo, ad secundum,* "quod termini principiorum naturaliter notorum sunt comprehensibiles nostro intellectui; ideo cognitio, quae consurgit *ex* illis principiis est visio, sed non est ita de terminis articulorum; unde in futuro, quando Deus videbitur per essentiam, articuli erunt ita per se noti et visi, sicut modo principia demonstrationis". Haec ille.

Sed *Secunda Secundae, quaestione prima, articulo quarto, ad tertium,* brevius respondet, "quod lumen fidei facit videre ea quae creduntur: sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud, quod est sibi conveniens secundum habitum illum, ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his, quae conveniunt rectae fidei et non aliis". Haec ille.

Quod autem in principio dicit, quod lumen fidei facit videre ea quae creduntur, debet intelligi, ut ipse exponit articulo sequente, ad primum, i. e. quod facit videre ea esse credenda, non quod faciat credibilia videri demonstrative. Et in hoc articulus terminatur.

APENDICE II

IN III SENT., D. XXIII, Q. I

COMPARACION METODICA ENTRE LOS TEXTOS DE CAPREOLO Y DEZA, CON REFERENCIAS A SANTO TOMAS, DURANDO Y AUREOLO[1]

En Deza: III Sent. D. XXIII, q. I; en Capreolo: III Sent. D. XXIII.

En las páginas 63 ss. de este trabajo hemos hablado, en general, de la dependencia entre Deza y Capreolo y hemos establecido la comparación del método de ambos autores; método que se reproduce en todas y cada una de las distinciones de la obra.

Creemos conveniente ahora descender a una comparación algo más precisa del desarrollo de la dist. XXIII, del libro III, que hemos comentado ampliamente en el texto.

No hemos omitido en los capítulos anteriores las referencias a Capreolo, pero es conveniente establecer en detalle esta comparación, en alguna distinción al menos, para que el lector pueda darse cuenta mediante una comprobación rigurosa de la naturaleza del trabajo de Deza, de su dependencia de Capreolo, y de las fuentes y obra de Capreolo, y juzgar así de uno y de otro; juicio que podrá extender a toda la obra, no sólo porque obtendrá casi los mismos resultados, al proceder al análisis de cualquier otra distinción elegida al azar, sino también porque la relación entre ambos autores es de tal naturaleza, que una vez conocida la curva general de dependencia, por haberla estudiado en algún caso particular, se llega a la convicción de que se mantiene en todo el libro.

Esto permitirá también al lector *definirse sobre el juicio histórico* que del mismo asunto ha divulgado *la famosa frase* del P. Sigüenza "por haver impreso (Deza) *como cosa suya* los trabajos de Capreolo".

1. Para mejor inteligencia, damos una disposición tipográfica especial a esta comparación.

1. EN EL ARTICULO PRIMERO:

Deza:	*Capreolo:*
Formula las conclusiones precisado la naturaleza metafísica del hábito.	Afirma simplemente la necesidad del hábito para el hombre y que las virtudes humanas son hábitos.
Formula la definición de virtud con más perfección; definición que es básica para todo lo que de la misma depende.	Aporta una cita más de Santo Tomás —I, II, q. LV, a. 1—, muy de acuerdo con su argumento general, que es muy profundo; los hábitos son necesarios porque determinan la potencia racional a su perfección, y la perfeccion es necesaria porque tiene razón de fin —Sto. Tomás, l. c.—[2].
Meramente cita los textos tomistas.	Copia los textos tomistas.

2. EN EL ARTICULO SEGUNDO:

a) *Contra la primera conclusión*[3]:

Deza toma al pie de la letra el artículo, del texto del artículo segundo de Capreolo; alguna mínima variante no es suficiente para desvirtuar el calificativo de copia literal.

Por su parte Capreolo, según hace notar Paban-Pègues[4], lo toma y, añadimos, literalmente también del Comentario a las Sentencias de Durando, l. III, D. XXIII[5], con el siguiente detalle, según nuestra verificación:

2. "Uniuscuiusque autem perfectio consideratur praecipue in ordine ad finem suum", —S. Thomas, l. c.

3. Todos los argumentos que se traen aquí contra la primera conclusión son de Durando.

4. En la comparación de textos, por lo que a Capreolo se refiere, empleamos la edición Paban-Pègues, Tours, 1900, ya reseñada. La clasificación de las objeciones del artículo segundo es de los editores, utilísima para la claridad e inteligencia del contenido. Tanto en el artículo segundo como en el cuarto, dependemos de esta clasificación y no de la ed. "Princeps" de Capreolo, de la que se sirve Deza.

Otro ejemplar de Capreolo, que hemos consultado con frecuencia, pertenece a la Bibliot. de la Univ. de Barcelona, ed. Venetiis, apud Haeredem Hieronymi Scoti, 1588, edición preparada por Matthia Aquario.

5. La edición consultada de Durando, que citamos con más frecuencia, es de la Biblioteca de la Universidad de Barcelona. Falta el pie de imprenta, pero a modo de colofón, se lee: "Excussum fuit hoc opus Lugduni, anno salutis, 1569. Sigla: B/46/2/1.

Paban-Pègues sólo cita la distinción y la cuestión de Durando, de donde procede el texto de Capreolo.

Deza:	*Capreolo:*	*Durando:*
Quantum ad articulum secundum arguitur contra conclusiones et quidem contra primam arguit Durandus...	I Argumenta Durandi.	III Sent., D. XXIII, q. III, en la responsio, 4. 7; donde da los argumentos en pro de su sentencia.

El fragmento aportado por Capreolo y Deza no incluye toda la responsio.

Ulterius arguit Durandus quod habitus non reddat actum...:	II. Alia argumenta Durandi.	D. XXIII, q. IV, en la responsio:
Primo sic: quando duo actus...	Primo...	Quantum ad primum, 6. 7.
Secundo sic patet idem: facilitas...	Secundo...	Quantum ad primum, 7.
Tertio sic: quod habitus virtuosus est...	Tertio...	Q. IV, in contrarium, 3.
Ulterius arguit quod habitus nihil faciat de per se...	III. Alia argumenta Durandi:	D. XXIII, q. II, en la responsio:
Primo: quia illud quod convenit per se...	Primo...	Primum patet sic, 5, 6.
Item patet secundo sic: si potentia et...	Secundo...	Item patet secundo sic, 7.
Tertio arguit sic: illud quod natum est...	Tertio...	Q. II, in contrarium, 3; incluye todo el in contrarium[6].

b) *Contra la segunda conclusión*[7]:

Deza:	*Capreolo:*	*Aureolo:*
Contra secundam conclusionem arguit Aureolus probando...	Contra secundam conclusionem: I. Argumenta Aureoli.	En el Quodlibet, XI, artículo primero de Aureolo[8]

La otra edición de Durando consultada pertenece al Colegio de S. Francisco de Borgia de San Cugat (Barcelona) de la Compañía de Jesús: Ioannis Stelsij, Amberes 1566. Las dos ediciones son muy parecidas.

Durando suele ordenar la discusión de la quaestio, dentro la distinción, de este modo: *a*) argumentos en contra de su opinión; *b*) in contrarium: sienta sus proposiciones; *c*) responsio: desarrollo y defensa de su posición; *d*) solución de objeciones.

En las ediciones reseñadas hay una numeración por párrafos de la que nos servimos.

6. Esta cita no figura en Paban-Pègues, ni siquiera —como suele— en cuanto a la distinción y a la cuestión; por lo regular precisamos nosotros las citas que figuran en Paban-Pègues algo indeterminadas.

7. El texto de las objeciones de Deza contra la segunda conclusión, está tomado literalmente de Capreolo, como se ha dicho repetidas veces, v. pág. 316 de este Apéndice.

8. La edición consultada de Aureolo es: Petrus Aureolus, super libros Senten-

Deza:	*Capreolo:*	*Aureolo:*
Nulla forma absoluta est virtus nisi...	Primo...	No literalmente.
Secundo arguit: quia variato illo respectu...	Secundo...	No literalmente.
Tertio: arguunt quidam alii, quorum dicta recitat Scotus, probantes...	II. Argumenta quorumdam. Primo...	No literalmente.
Quarto: quia habitus et virtus non requiritur...	Secundo...	No literalmente.
Quinto: quia isti habitud acquiruntur...	Tertio...	No literalmente.
Sexto: quia talia corrumpuntur...	Quarto...	No literalmente.
Septimo: quia non plus requiritur...	Quinto...	No literalmente.
Octavo arguitur: quia omnes definitiones virtutis includunt respectus congruentiae ...	Sexto...	Quodl. XI, a. 1, párrafo 2: "virtus in suo cointellectu necessario includit respectum congruentiae", pág. 108, bajo la letra D, izq.
Nono: quia nullus actus est aut intelligitur virtuosus...	Septimo...	A. 1, parág. 2, letras E. F. izq.
Ulterius arguunt aliqui quod virtus nec sit pura qualitas nec... sed ... ens per accidens...	III. Argumenta aliquorum.	Quod. XI, a. 1, parág. 4, "Ut punctus et difficultas quaesiti clarius pateat arguitur quod, secundum quod includit duo praedicamenta, virtus necessario fit ens per accidens".
Primo sic: omne quod includit res duorum praedicamentorum...	Primo...	Primo sic, pág. 108, letras E, F, der.
Secundo sic: aut virtutis essentia consistit totaliter...	Secundo sic...	Secundo sic, p. 108, 1, F der. y p. 109, 1. A-B, izq.

tiarum commentaria. Bibl. Univ. de Barcelona. En un solo volumen hay parte de los Com. a las sentencias y los 16 Quoblibetales. A. Zanetti, Roma, 1605. Algunas de las referencias de Paban-Pègues al texto de Aureolo son muy vagas, otras no se dan.

Según nuestra comprobación no se encuentran literalmente en Aureolo las objeciones de Capreolo, que corresponden en Deza al contra secundam conclusionem, primo-septimo; pero sí según su sentido en el lugar citado y también en el III Sent., D. XXIII, q. III, a. 3. Como se hace observar ya, los demás textos son literales.

Deza:	*Capreolo:*	*Aureolo:*
Tertio sic: absolutum sub respectu actu fundans respectum est...	Tertio sic...	Tertio sic, pág. 109, l. B-C izq. Casi literal. Con pequeñas variantes.
Quarto sic: ipse respectus congruentiae se habet ad virtutem...	Quarto sic...	Quarto sic, pág. 109. l. C-D izq. Con muy ligeras variantes.
Quinto sic: album est ens per accidens...	Quinto sic...	Quinto sic, pág. 109. l. E-F izq.
Sexto: relativum secundum esse est ens per accidens...	Sexto...	Sexto, p. 109. l. F izq. y A der.
Septimo sic: absolutum sub respectu ut sic: vel est...	Septimo sic...	Septimo sic, pág. 109. l. A-B der.
Octavo sic: Philosophus dicit I Elenchorum quod...	Octavo sic...	Octavo sic, pág. 109, l. B-C der.
Nono sic: non magis fundat terminative absolutum virtutis...	Nono sic...	Nono sic, p. 109. l. D. der. Muy literal.
Decimo sic: tota ratio virtutis complete est extra intellectum...	Decimo sic...	Decimo sic. pág. 109, l. E-F der. Con algún ligero error de transcripción. Termina el paráɡ.: "Patet itaque punctus et difficultas quaestionis" 9.

3. EN EL ARTICULO TERCERO:

Como es sabido. Deza se separa de Capreolo, quien pasa en su artículo tercero a resolver las objeciones, incluyendo algunas explicaciones complementarias en las que se inspira Deza para redactar sus notandum. No obstante, esta es la parte más original en la obra de Deza, como se ha dicho ya.

Vamos a señalar algunas coincidencias casi literales:

9. Como puede deducirse de lo dicho y por la forma como las propone Aureolo en su texto, las objeciones que del mismo traen Capreolo y Deza no expresan siempre el pensamiento de Aureolo, sino que son aportadas con frecuencia por este "arguendi causa". Puede comprobarse esta afirmación confrontando las objeciones de Aureolo con su definición de virtud, v. pág. 111, nota 47.

a) *En el primo notandum est:*

Deza:

Cita a Sto. Tomás: S. Th., I, II, q. XLIX, a. 1 —definición repetida por todos los autores—; item, in hac dist., q. I, a. 1; S. Th. I. II. q. XLIX. a. 4, ad 1um. et 2um.; I, II, q. L, a. 3; I. II. q. XX. a. 4.

El final del primer notandum es una traslación casi literal de Santo Tomás: De Virtutibus. q. I. a. 1. sin que lo cite explícitamente.

Capreolo:

Tiene las mismas citas de Santo Tomás en cuanto al lugar, con ligeras diferencias. Aporta además otras: se hallan éstas en el artículo primero, en apoyo de las conclusiones, y también en el artículo tercero en la respuesta "ad argumenta Durandi primo loco inducta contra primam conclusionem". Completa en este lugar con palabras propias y abundantes textos de Santo Tomás la exposición de la doctrina enunciada en las conclusiones y que corresponde aproximadamente a este primer notandum de Deza. En conjunto es algo más rico que Deza en citas de Sto. Tomás.

b) *En el secundum notandum est:* [10]

Deza:

Se cita a sí mismo: I. II. D. XXIV [11]. No aporta texto alguno de Sto. Tomás.

Expone el notabile con ideas de Sto. Tomás y Capreolo, pero en forma personal.

Capreolo:

La idea directriz del tercer notandum de Deza se encuentra en el artículo tercero.

I. Ad argumenta Durandi.

c) *En el tertio notandum est:*

Deza:

Cita los siguientes lugares de Sto. Tomás: S. Th.. I. II. q. LVI. a. 6 in corp.; De Virtut., in Communi. q. I. a. 1 et 5 in corp.; IV Sent., D. XLIX, q. I. a. 2. sub a. 2. ad 2um.

En cuanto a la exégesis del texto de Sto. Tomás, IV Sent., D. XLIX. véase pág. 106 de este trabajo.

Capreolo:

Por lo que respecta al párrafo donde cita Deza a Sto. Tomás en De Virt. in Comm. q. I. a. 1, su paralelo se halla en contra primam conclm. II. Ad alia argumenta Durandi, ad tertium.

En cuanto a la exégesis del IV S. D. XLIX de Sto. Tomás, v. pág. 106, nota 36. — La alusión a las "Species intelligibiles" se halla en I. Ad arg. Durandi, donde cita: I. II. q. L, a. 6.

10. Vide pág. 100 de este trabajo para la doctrina del notabile.

11. Quiere demostrar aquí Deza que el hábito no es necesario para que la voluntad pueda actuar libremente. Para esto nos remite al lugar citado, donde escribe en el primer notandum: "dicitur autem liberum arbitrium libertate non solum coactionem sed et naturalem necessitatem ac determinationem, actionis vel motus excludentem".

d) *En el cuarto notandum est:*

Deza:

Cita a Sto. Tomás: S. Th., I, II, q. LIII, a. 1 et 3.

Capreolo:

Esta misma cita y doctrina, y una correspondencia en la expresión se halla en II. Ad arg. quorundam, contra secundam conclusionem, ad quartum.

4. EN EL ARTICULO CUARTO:

Deza es en este artículo mucho más breve y sobrio que Capreolo, como se dijo ya en la pág. 71 ss. No obstante, hay también párrafos expositivos en este articulo, según puede verse en la pág. 117 ss. No abunda tanto como Capreolo en textos de Sto. Tomás[12], por haber aportado bastantes en los notandum.

La forma que da a la solución se aproxima a la respuesta escolástica por distinciones. Se mantiene con frecuencia en la repetición del principio básico de la distinción despreciando las insistencias conceptualistas de Durando y Aureolo.

Capreolo, en cambio, sigue paso a paso las sutilidades del arguyente, adaptando sus soluciones a la forma a menudo muy alambicada de la objeción.

Pueden servir al lector como ejemplo de lo dicho las soluciones dadas por Deza, en su artículo 4, a las objeciones de Durando, incluídas en la ed. Paban-Pègues en I. Ad argum. Durandi. Contrasta la extraordinaria complicación del párrafo de Durando con la breve respuesta de Deza, con su referencia al notandum tercero. Notandum que en esta primera quaestio de la distinción XXIII cita con más frecuencia que los restantes y donde se encuentra lo más importante de su pensamiento sobre el hábito. En una palabra todo es más simple que en Capreolo.

Vamos a recorrer rápidamente este artículo cuarto:

a) *En ad argumenta contra primam conclusionem:*

Deza:

Quantum ad articulum quartum respondendum est obiectionibus. Et quidem ad argumenta Durandi contra primam conclusionem...

Nos remite al notandum segundo.

Ad secundum conceditur tota deductio argumenti...

La facilidad que se sigue del hábito es propia del operante y no del acto, nos dice Deza con Sto. Tomás.

Capreolo:

I. Ad. argumenta Durandi.

Resuelve las objeciones con abundantes citas de Sto. Tomás.

II. Ad alia argumenta Durandi. Ad primum.

Capreolo nos aporta muchos lugares de Sto. Tomás, entre ellos uno muy conspicuo que en otro lugar ha de traer Deza: S. Th. II, II, q. XXIII, a. 2.

12. En los textos tomistas suelen ir incluídas las citas de Aristóteles.

Deza:	*Capreolo:*
Ad tertium respondet Sctus. Th. in hac dist., quaest. prima, artic. primo, ad quartum...	II. Ad alia argumenta Durandi, ad secundum.
Ad quartum dicitur quod maior propositio habet veritatem...	II. Ad alia argumenta Durandi, ad tertium.
Cita a Sto. Tomás: I, II, q. CXIV, a. 4, in solut, 2, de quien depende.	Cita y depende de este mismo texto de Sto. Tomás.
Ad argumenta tertio loco posita respondetur:	III. Ad alia argumenta Durandi.
Ad primum quod procedit ex falsa imaginatione arguentis...	Ad primum...
Cita a Sto. Tomás: II, II, q. IV, a. 8, ad 3um.: item, q. V, a. 4, in c.	Cita: S. Th., I. II, q. LVI, a. 3; item, q. LVII, a. 1; III Sent., D. XIV, q. I, a. 1, qla. 2.
Refiere el asunto a la fe directamente.	Refiere el asunto al "habitus creditivus" simplemente: "quia talis habitus, licet non intendat cognitionem, tamen intendit assensum, qui est quidam actus intellectus"[13].
Ad secundam probationem...	Ad secundum...
Ad tertiam probationem...	
Resume las soluciones de Capreolo que siguen a continuación de las mencionadas en el párrafo anterior. Cita a Sto. Tomás, de quien toma las palabras: S. Th. II, II, q. XXIII, a. 2, in corp.; texto confirmativo de la doctrina aquí sentada que no aporta Capreolo[14]; donde dice el Aquinate: "nullus actus perfecte producitur ab aliqua potentia activa, nisi sit ei connaturalis per formam aliquam, quae sit principium actionis".	
Ad secundum principale dicitur quod procedit ex falso intellectu in dictis Scti. Thomae...	III. Ad argumenta Durandi, ad tertium... Esta exposición se encuentra en "ad secundum argumentum dicitur..."
Resume ahí Deza una clara y completa exposición de Capreolo.	

13. Consideramos muy interesante este lugar de Capreolo, mucho mejor razonado que en Deza. El lugar citado de Sto. Tomás, III Sent., D. XIV, donde el Aquinate establece que la "species intelligibilis" es un hábito, es muy completo e interesante para la comprensión del hábito intelectual. Compárese con lo dicho sobre el asunto en la p. 320 de este Apéndice. Dice Sto. Tomás —l. c., III Sent., D. XIV—: "et ideo habitus intellectivae partis conficitur ex lumine et specie intelligibili illorum quae per speciem cognoscuntur".

14. Puede verse el mismo texto en Capreolo: II. Ad alia argumenta Durandi, ad primum. Véase pág. 321.

Capreolo y Deza mencionan a Sto. Tomás sin citar textos. Según estos autores la mente de Sto. Tomás es que el "principium quod" potencia y el "principium quo-habitus" actúan ambos como causa principal[15], esto es, no "solitarie". He ahí sus respectivos textos:

Deza:

"Et in isto intellectu, sicut habitus potest in actus intensionem, ita et in substantiam actus, prout dictum fuit in tertio notabili."

Capreolo:

"Quod potentia et habitus concurrunt ad eumdem actum producendum vel intendendum: non primo modo, scil. quod habitus intendar potentiam, licet eam perficiat; nec secundo modo, scil. quod potentia et habitus sint duo agentia partialia supplentia vicem unius perfecti agentis, quia habitus non est quod sed quo; sed tertio modo, quia scil. potentia est quod agit, ut ita dicamus, et habitus est quo agitur, nec ratio agendi vel perfectio potentiae ad agendum"[16].

b) *En ad argumenta contra secundam conclusionem:*

Se ha visto en la pág. 317 ss. de este apéndice de donde proceden las objeciones contra esta segunda conclusión. En general son del texto de Aureolo, aunque no todas sean propiamente de Aureolo[17]. Capreolo las toma del texto de Aureolo casi íntegramente y también literalmente. Pasemos a ver de dónde dependen las soluciones de Deza y aun las del propio Capreolo, pues —como veremos— muchas de las soluciones son del propio Aureolo[18].

Deza:

Ad argumenta contra secundam conclusionem dicitur...

Resume brevemente las respuestas a las dos primeras objeciones contra la secunda conclusión.

Capreolo:

Ad argumenta contra secundam conclusionem:

I. Ad argumenta Aureoli. Cita: Super VII. Physic.; IV S., D. I, q. I. a. 4, qla. 2; III S., D. XXIII, q. I, a. 3. qla. 3; II, II, q. IV, a. 4-5; id. q. CXXXIV, a. 1; id. q. CLII, a. 3; id. q.

---

15. Vide pág. 116.

16. Al final de III, ad alia arg. Durandi, ad tert., propone la solución de la dificultad derivada de un texto de S. Tomás: IV S. D. XLIX, que Deza propone en el notm. 3. V. p. 106.

17. Vide p. 110, nota 42.

18. Capreolo nos transcribe las soluciones de Aureolo a las objeciones extraídas del texto del mismo, y nos lo dice: "ad argumenta... inducta, optime respondit Aureolus". Deza no hace alusión alguna a Capreolo en toda la obra, a Aureolo sólo en la proposición de objeciones; jamás en las soluciones. ¿Será, quizás, porque las copia de Capreolo?

Deza:	*Capreolo:*
	CXLIV, a. 4 et 1; I, II, q. XLIX, a. 3; id. q. L, a. 1. ad 3um.; id. q. L. a. 1.
Ad argumenta aliorum valentium probare quod virtus...	II. ad argumenta quorumdam: Ad Primum... —según parece.
Corresponde en el mismo Deza a la solución del "Tertio": arguunt quidam alii probantes quod..."	Cita los mismos lugares de Santo Tomás, que cita Deza en su segundo párrafo: I, II, q. LII, a. 1; ib. q. LIII, a. 3.
No es perfectamente manifiesta la separación de los dos párrafos: pues el primero se compone de unas pocas líneas y la cita de Sto. Tomás: III S., D. XXIII, q. I, a. 3, sub a. 3, in corp. El segundo párrafo es una respuesta con palabras de unos textos del Aquinate —sin señalar lugar—, que corresponden a Sctus Thomas super VII Physic.; I, II, q. LII, a. 1; ib., q. LIII, a. 3.	Por la diferencia en la aportación de textos tomistas, puede apreciarse en este lugar, que traemos como ejemplo, lo difícil que resultaría a Deza el resumir la doctrina de Capreolo. Por esto peca Deza de obscuro en sus soluciones por causa del exceso de concisión.
Los dos párrafos de Deza son un brevísimo resumen de una larga y acertada disquisición de Capreolo.	Tiene una larga disquisición confeccionada con gran abundancia de citas de Sto. Tomás, cuyos textos —según costumbre— transcribe. Los lugares del Aquinate están distribudos entre un pequeño prólogo de carácter general y las soluciones de cada uno de los argumentos.
Ad secundum negatur assumptum corresponde a la solución de "quarto: quia habitus est virtus..."	Ad secundum...
Nos remite al tercer notandum.	Lugar muy expresivo. Los "habitus —dice— coeficiunt ipsam substantiam actus et illam intendunt."
Ad tertium dicitur quod nihil concludit... corresponde a "quinto quia isti habitus..."	Ad tertium...
Cita a Sto. Tomás: I. II. q. LI, a. 2, ad 2um. El comentario de Deza parece más preciso y original [19].	Lo expone de acuerdo con una cita de Sto. Tomás —I. II. q. LI, a. 2.
Ad quartum dicitur quod assumptum... corresponde a "sexto; quia talia corrumpuntur..."	Ad quartum...
Niega Deza el assumptum. Trae un texto de Sto. Tomás en el que funda su teoría de la corrupción del hábito [20].	Trae el texto de Sto. Tomás en el que tanto él como Deza fundan la teoría de la corrupción del hábito: I. II, q. LIII, a. 1. et 3.

19. Vide pp. 118 ss. de este trabajo.

20. Deza trae este texto de Sto. Tomás en otro lugar: Dist. XXIII, q. I, a. 3, quarto notandum est. Vide pp. 107-108 de este trabajo.

Deza:

Ad quintum dicitur quod maior est falsa... corresponde a la solución del "septimo: quia non plus requiritur..."

Remite a sus notabile primero y segundo, y a Sto. Tomás: in hac dist., q. I, a. 1; I, II, q. L. a. 3.

Ad sextum et septimum dicitur quod... habitus virtutis includunt respectum, quod nos non negamus, per modum connotati vel copulati"[21], corresponde a "sexto... septimo..."

Ad argumenta ultimo loco posita... corresponde a "ulterius arguunt..."

Capreolo:

Ad quintum...

Remite a I, II, q. L, a. 3., y lo interpreta diciendo de los brutos, que gobierna el hombre, que pueden darse en ellos "quaedam dispositiones consuetudinales, quae sunt verae formae absolutae de prima specie qualitatis".

Ad sextum et septimum...

Brevísimamente responde —contra su costumbre—, diciendo que los dos argumentos propuestos "concludunt quod virtus in sua ratione includit respectum, quod conceditur non autem quod sit purus respectus".

III. Ad argumenta aliquorum.

La orientación de las soluciones es en general la que se indicó en este trabajo —págs. 117-18—. En el mismo criterio permanece Deza con Capreolo y Aureolo; de éste proceden las objeciones propuestas[22] y, con frecuencia, las soluciones; aun la propia numeración de Aureolo se ha conservado.

Deza:

Ad primum dicitur quod maior propositio habet veritatem... Resuelve el argumento brevemente diciendo en sustancia que la virtud no es "res duorum praedicamentorum... in significato principali" y se cita a sí mismo: I. Sent. D. IV, q. II, sub 3; ib., D. VIII, sub a. 3.

La solución de Deza coincide esencialmente con la que nos da el propio Aureolo.

Capreolo:

Ad primum...

Aporta a modo de prólogo la conclusión del Quodl. XI, a. 3 de Aureolo del parágrafo que tiene por título: "quod virtus erit qualitas copulata respectui: probat etiam quod non sit ens per accidens" a partir de donde dice: "concludo igitur quod virtus... [23].

Como solución a la 1.ª objeción propone la del propio Aureolo: "ad primam quidem dicendum, quod aliquid includere duo praedicamenta..."

Los dos textos de Aureolo son muy completos. Capreolo, a modo de apostilla, añade un breve comenta-

21. V. p. 317 ss.
22. V. p. 317 ss.
23. Texto consultado de Aureolo: Quodl. XI, a. 1, p. 111, l. E izq. V. p. 97, n. 2.

Deza:

Ad secundum dicitur quod essentia virtutis...

Tiene en cuenta la razón de fin: "non enim est idem actus secundum essentiam suam... qui habet bonitatem ex obiecto et ex fine ac circumstantiis, cum actu qui huius comodi bonitate caret...

Renuncia a transcribir la solución de Aureolo: Quodl. XI, a. 3, ad secundum, p. 111, l. E, dr.

Ad tertium dicitur quod minor est falsa si...

Resuelve la objeción con la distinción usual: "non tamquam principaliter significatum, sed sicut connotatum".

Ad quartum dicitur quod...

Se extiende más en esta solución que en las otras y subraya una por una las pruebas que da el arguyente en contra del argumento general: "respectus congruentiae se habet ad virtutem ut propria passio" [27]. La argumentación del adversario tiende a hacer ver: o que la

Capreolo

rio a cada texto [24]: el primero viene en la nota [25]; el segundo es de simple aprobación: "haec ille et bene".

Ad secundum...

Adopta la solución de Aureolo: Quodl. XI, a. 3, ad 2, a quien añade un breve comentario.

Ad tertium...

Recurre al párrafo correspondiente de Aureolo —ad tertium—, que aprueba: "haec ille et bene". No añade comentario [26].

Ad quartum...

Resuelve, como de ordinario la objeción, con un texto de Aureolo: l. c., ad quartum, p. 112, l. A. der., al que añade: "haec ille et bene, nisi quod melius diceretur quod copulatio absoluti ad respectum est quoddam esse derelictum in absoluto ex respectu".

---

24. Como se ve cesa aquí, en parte, el paralelismo entre Capreolo y Deza, pues el último no parece recurrir claramente a los textos de Aureolo.

25. He ahí lo que añade Capreolo al final de esta cita de Aureolo: "haec Aureolus et bene per omnia, nisi quoad hoc, quod non ponit alium respectum esse de ratione virtutis, nisi congruentiam qualitatis ad subiectum suum, nulla facta mentione de ordine ad finem vel actum, et hoc insufficienter dicit, ut patuit superius in solutione secundi contra secundam conclusionem, reliqua vero stare possunt".

Esta exigencia de un orden al fin en la virtud y en la perfección —que nosotros hemos subrayado ya en otro lugar de Capreolo— de acuerdo con un texto de Sto. Tomás, v. p. 316 de este Apéndice, no aparece muy clara en Deza, ni recordamos la mencione, sino luego indirectamente en el ad secundum. En esto parece consistir la diferencia de posición entre nuestros autores y Aureolo, según puede ver en la lectura de la conclusio, que acabamos de mencionar.

26. Es innecesario hacer notar que los párrafos de Aureolo son extremadamente complicados. Indiscutiblemente, como se dijo ya, es otra la mentalidad de Deza y, por esto y por razón de la brevedad, renuncia a sutilidades derivadas de la cuestión y se mantiene en la distinción fundamental.

27. Deza: III Sent., D. XXIII, q. I, a. 2, contra secundam conclusionem, ulterius arguunt aliqui, quarto.

Deza:

virtud es un mero "respectus", o bien que el "respectus" forma parte de su esencia al lado de lo absoluto, y que, por tanto, la virtud, en cuanto a tal, es ens per accidens.

Deza "ad eius primam improbationem" niega que pueda darse, "etiam virtute divina", virtud moral "sine ullo respectu" o creatura sin relacion al Creador. En la cuarta improbacion se extiende más y rechaza el relativismo moral: "falsum esse —dice— quod, solo statu hominis variato, per se loquendo fiat vitium quod prius erat virtus". Aporta para su solucion lugares y ejemplos que aportan comunmente los autores: la "taciturnitas", en Santo Tomás, III S. D. XXIII, q. III, a. 1, repetida por Capreolo en Ad argumenta contra secundam conclusionem. I Ad argumenta Aureoli, primum: la "albedo" en Sto. Tomás, VII Physic., aportada por Capreolo, ibid. Omite el ejemplo de la "sumitas nasi".

Ad quintum negatur antecedens...

Remite brevemente a la solución anterior.

Ad sextum et septimum...

Es original y claro en la respuesta, especialmente en ad septimum. Para él "virtus est absolutum sub respectu et non est aliquid ultra suam essentiam secundum quod est res in esse naturae, sed aliquid ultra suam essentiam secundum esse moris".

Ad octavum dicitur quod hoc nomen virtus...

Insiste brevemente en las distinciones habituales; huye de las sutilezas, abundantes en los textos de Aureolo traidos por Capreolo.

Capreolo:

Ad quintum...

Responde con un texto de Aureolo, l. c., p. 112, l. D, der., en un segundo parágrafo del ad quartum, bajo la denominación ad secundum.

Ad sextum et septimum...

Aduce simplemente textos de Aureolo, que aprueba sin comentario. En la edición citada de Aureolo figuran unidas las dos respuestas, página 112, letra F, der.

Ad octavum...

Aporta simplemente un largo texto de Areolo: ibid., ad octavum, p. 113, l. A, izq. Lo aprueba sin comentario: "haec ille et bene".

Deza:

Ad nonum dicitur quod, quidquid sit de maiori propositione...

Responde breve y originalmente a la forma del argumento, dando por supuesta la solución ontológica.

Ad decimum dicitur quod ex ista argumentatione...

Capreolo:

Ad nonum...

Aporta para la solución un largo texto de Aureolo: l. c., ad nonum, p. 113, letra D, izq. Añade simplemente: "haec ille et bene, nisi quod respectum, qui est de ratione virtutis, dicit esse solam congruentiam ad naturam, quod non est usquequaque verum, nisi loquamur de solis habitibus et virtutibus corporalibus" [28].

Ad decimum...

Responde con el ad decimum de Aureolo, no empleando todo el párrafo contenido bajo este número: ibid. p. 113, l. F, izq. Completa la solución con lugares de Sto. Tomás, que según costumbre copia en el texto: III S. D. XXXIII, q. I, a. 2, qla. 4, ad 4um.; I, II, q. XLIX, a. 4, ad 2um., y añade algunos comentarios suyos. Comenta al final Capreolo: "haec ille, et satis conformiter dictis Scti. Thomae: De verit. q. IV, a. 5, in solutione 1.ª"

Aureolo termina la parte del articulo tercero destinada a la solución de objeciones con estas palabras: "virtus igitur non est ens per accidens, in quo finit articulus secundus".

---

28. Compárese esta atinada e importante observación de Capreolo con el ad septimum y ad quartum de Deza. Su intención manifiesta es salvar la realidad del hábito en cuanto es "qualitas primae speciei" y también su "respectus" que pertenece "ad congruentiam naturae" y al "esse moris": de acuerdo con Sto. Tomás: I, II, q. XLIX, a. 3, citado por Capreolo en ad argumenta primo loco inducta, contra secundam conclusionem, donde dice: "ideo habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem in quantum est finis naturae vel ducens ad finem", y cita a continuación a Aristóteles. Evidentemente se quiere prevenir toda interpretación relativista del hábito-virtud y por tanto del orden moral. Orden moral que queda constituído por el ejercicio de la libertad. Recuérdese que al definir el hábito, hemos excluído como sujetos capaces de hábito las "potentiae naturales", entendiendo por tales las inferiores.

IN III SENT., D. XXIII, Q. II

COMPARACION METODICA DE LOS TEXTOS DE CAPREOLO Y DEZA CON REFERENCIAS A SANTO TOMAS, DURANDO Y ESCOTO

En Deza: III Sent., D. XXIII, q. II; en Capreolo: III Sent. D. XXIV. Se ha hecho la comparación para la cuestión I en las páginas precedentes de este mismo apéndice, vamos a establecerla ahora para la cuestión II de esta misma distinción.

El lector tendrá en esta comparación otro elemento para juzgar por sí mismo de la naturaleza y del grado de dependencia de Deza respecto a Capreolo, y de ambos respecto a Sto. Tomás. Encontrará asimismo la *verdadera* procedencia de las objeciones.

1. EN EL ARTICULO PRIMERO:

He ahí las conclusiones de Deza comparadas con las de Capreolo:

Deza:

Conclusio I: Fides caritate informata est virtus.

Conclusio II: Fides theologica, sive sit formata sive informis, est donum Dei.

Conclusio III: Homo, aliquem articulum fidei pertinaciter discredens, non habet habitum fidei infusae.

Conclusio IV: Fides est una virtus et unus habitus.

Capreolo:

Conclusio I: Fides est virtus (2, 2, q. 4, art. 5).

Conclusio II: Fides formata et etiam informis infunduntur homini a Deo. (II, II, q. 6, a. 1).

Conclusio III: Nullus homo, pertinaciter aliquem articulum fidei discredens, habet habitum fidei infusae. (II, II, q. 5, a. 3).

Conclusio IV: Fides est una virtus et non multae, et unus habitus et non multi specie distincti. (II, II, q. 4, a. 6).

Es muy parecida la formulación de las conclusiones según se desprende de la comparación de las mismas; con todo —como ocurría en la cuestión anterior— existen matices diferenciales que denotan alguna inten-

ción más concreta en Deza, quien, introduciendo alguna ligera modificación, ciñe más el asunto.

Notemos algunas: aporta Deza la expresión "fides theologica", que envuelve ambas: la "fides formata" y la "informata", bajo una sola denominación y unidad de la razón de hábito; motivo éste último directriz de estas tesis o conclusiones[29].

a) *En el argumento general en contra:*

Deza:	*Capreolo:*
Deza afirma que la fe no es virtud: "quia nihil quod est contra rationem est virtus", señala la irracionalidad.	Capreolo lo funda en la imperfección de la fe, en apoyo de lo cual cita a Aristóteles, VI Ethic[30].

La expresión es más radical y definida en Deza. La certeza, que puede engendrar la fe humana, no se acepta aquí. Capreolo, fiel a Sto. Tomás y a la escolástica, no concede —como hemos de ver inmeditamente— mayor valor a la "fides acquisita", de acuerdo con Aristóteles, que a una mera "opinión"[31].

b) *En cuanto al argumento general en pro:*

Este argumento es escrituristico en ambos autores; la necesidad de la justificación por la fe, la fundamentan:

Deza:	*Capreolo:*
En el texto de S. Pablo, Rom. 5, 1.	En Eph. 2, 8.

Según costumbre, apoyan ambos sus conclusiones en textos de Santo Tomás, aunque con alguna diversidad:

Deza meramente cita los textos.	Capreolo aporta los textos completos.

En la primera conclusión:

Cita: In hac dist., q. II, a. 4, sub a. 1 et 2; I, II, q. LXII, a. 3; II, II, q. IV, a. 5; De Verit., q. XIV, a. 3.	Cita únicamente II, II, q. IV, a. 5.

29. La expresión "fides theologica" la anticipa Deza en su primer notandum, donde cita a Sto. Tomás: in hac dist., q. I, a. 4, sub. a. 3, in corp. et I, II, q. LXII, a. 1 in corp.

30. "Fides acquisita, propter suam imperfectionem, non ponitur inter virtutes intellectuales acquisitas", dice Capreolo. En el lugar que trae de Aristóteles, l. c. (B. 1139, 45), la "fides acquisita" corresponde a ὑπολήψει y δόξα.

31. V. P. de Broglie: Tractatus de Virtute fidei, pp. 111 ss., especialmente pp. 113-115. Cuando Deza afirma que la "fides est contra rationem", no se refiere con toda probabilidad a la dificultad de la intelección de los misterios, sino a que no es operación plenamente racional, en consonancia con el sentir de la época.

En la segunda conclusión:

Deza:	*Capreolo:*
Cita: in hac dist., q. III. a. 2; II. II. q. VI. a. 1 et 2.	Cita: II, II. q. VI, a. 1.

En la tercera conclusión:

Cita: II. II. q. V. a. 3; Quodl. VI. a. 6.	Cita: II. II. q. V. a. 3.

En la cuarta conclusion:

Cita: in hac dist.. q. II. a. 4. sub a. 2; II. II. q. IV. a. 6.	Cita: II. II. q. IV, a. 6.

A pesar de la diferencia de lugares y número de citas de Sto. Tomás en uno y otro autor no es ésta esencial. pues Capreolo, a modo de lo que ocurre en otras distinciones. completa estas citas con las que aduce en su tercer articulo. en la solución de las objeciones [32].

Según su costumbre. Capreolo resume al final en un breve silogismo la esencia del texto de Sto. Tomás transcrito en apoyo de la conclusión.

Esta unidad de objeto formal [33] *en la fe y su correspondiente hábito es subrayada especialmente por Deza.* No caben dos especies de fe, la "fides acquisita" y la "fides infusa".

2. EN EL ARTICULO SEGUNDO:

En las páginas 66 ss. de este trabajo. donde se trata en general la comparación entre Capreolo y Deza, y en las págs. 316 ss. de este Apéndice II. donde se propone la comparación del artículo segundo de la cuestión I de esta misma distinción. encontrará el lector antecedentes y pruebas de la formación de este articulo en uno y otro autor.

---

32. Esto confirma lo dicho en otros lugares de que el análisis detenido y la comparación de algunas distinciones permite extender a toda la obra la existencia de una dependencia de Capreolo, y la naturaleza de la misma, pues no obedece a un hecho aislado, sino que se realiza sistemáticamente.

33. Cuál sea la importancia del objeto formal de la fe según la concepción teológia de la época lo vemos, p. e.. en el primer notandum. donde parte Deza del objeto de la fe, Dios. "secundum est quae humanae rationis cognitionem excedunt", para desarrollar toda su disquisición sobre la fe teológica. Idéntico procedimiento sigue el propio Sto. Tomás en los lugares de la I, II, q. I, a. 1 y 2 —el artículo 1 es citado por Deza—. donde introdnce el problema de las virtndes teologales, y de la misma manera al empezar a hablar de la fe en la II, II, q. I, a. 1: "utrum obiectum fidei sit veritas prima". Este concepto objetivo de la fe es muy distinto del moderno —v. p. 138 y nota 26—. y establece diferencias de punto de vista —como se ha repetido varias veces— aun entre los teólogos. Las explicaciones lógicas y psicológicas no vienen sino después de determinar la naturaleza del ser sobrenatural.

Deza copió este artículo del segundo de Capreolo[34].

A esta misma conclusión llegamos aquí después de la comparación del artículo segundo de la cuestión II de la distinción XXIII con el de la distinción XXIV en Capreolo.

Daremos, además —como se hizo antes— la procedencia de las objeciones de Capreolo.

a) *Contra la primera conclusión:*

Deza:	*Capreolo:*	*Durando:*
Quantum ad articulum secundum arguitur contra conclusiones et quidem contra primam arguit Durandus...	Argumenta Durandi contra primam conclusionem —D. XXIV, a. 2.	D. XXIII, q. VI, en la responsio:
Probando quod fides quantumcumque formata...	Primo...	Quantum ad primum, 6[35]. Alio modo... pro habitu ponente...
Secundo probat quod fides non est magis...	Secundo...	Quantum ad primum, 7 loquendo autem... de virtute fidei...
Item tertio arguit quod non est simile de fide et caritate...	Tertio...	Quantum ad primum, 7 nec est simile de fide et de caritate sicut...

b) *Contra la segunda conclusión:*

Deza:	*Capreolo:*	*Escoto*[36]:
Contra secundam conclusionem arguit Scotus probando quod praeter acquisitam non requiratur alia infusa.	Contra secundam conclusionem: I. Argumenta Scoti.	III Sent., D. XXIII, q. unica: "utrum de credibilibus nobis revelatis necesse sit ponere fidem infusam", 6,

34. Deza —como se dijo en su lugar— copió de la edición princeps, lo que consta por la identidad de las variantes.

35. En la responsio se hace Durando tres preguntas sobre la cuestión general: "utrum fides sit habitus virtuosus": la primera, "primum est utrum fides sit habitus virtuosus", y dice: "quod virtus potest sumi dupliciter, uno modo large... alio modo magis stricte". Concluye que hay que tomar la virtud en el primer sentido.

Capreolo transcribe literalmente, con alguna omisión no esencial, en primer lugar la tesis rechazada por Durando, y luego los argumentos con que la refuta. Para introducir el texto de Durando, añade algunas palabras propias.

36. Ed. consultadas: Fr. Ioan, Duns Scoti O. M., Quaestiones tertii voluminis scripti Oxoniensis super Sententias a K. P. Salvatore Bartolucio... redditae, Venetiis, apud Haeredes Melch. Sellae, 1580, Bibl. Univ. Barcelona. —Ioan. Duns Scoti, doctoris subtilis, O. M., opera omnia, parisiis, apud Ludv. Vives. Tomus XV, 1894, según la cual citamos.

Deza:	*Capreolo:*	*Escoto:*
		secundo de fide infusa (c) [37].
Primo: quia in primo, cui articuli sunt revelati...	Primo...	8. Praeterea (i): In primo cui articuli sunt revelati sufficit fides acquisita ut... [38].
Secundo: quia quamvis aliqua scientia...	Secundo...	Praeterea quod sufficiat...
Tertio: quia si fides infusa ponitur...	Tertio...	Praeterea fides infusa (k)...
Quarto arguit Aureolus probando quod... et Item fides infusa...	II. Argumenta Aureoli [39]. Primo et Item...	Utrum, de credibilibus... 1. Circa istam vigesimam tertiam... Praeterea, magis est... y 4. De primo (a) certum est...

---

37. El enunciado de Escoto es: "In quaestione ista: primo dicam quod certum est, quia certum est quod in nobis est fides acquisita et ex hoc sequitur unum corollarium: secundo, dicam aliud, quod non est ita manifestum: et ibi duo, secundum quod dupliciter potest dici fides infusa et eligetis partem quam volueritis: tertio, dicam ad quaestionem".

38. De estas dos oponiones del secundo, que Escoto deja a nuestra elección, expone la primera a partir de donde dice secundo (c), que consiste, según sus palabras, en una fides infusa (d) unica que "respicit credibilia... ut revelata sunt a Deo et credit omnia revelata ab ipso tamquam vera esse eodem habitu quo credit revelantem esse veracem": en el contra (e) arguye Escoto contra esta posición; y a partir de donde dice: "praeterea (i), in primo cui articuli sunt revelati..." copian dicha argumentación Capreolo y Deza hasta donde Escoto pasa a exponer la otra opinión.

Evidentemente la argumentación de Escoto se dirige contra la existencia en el creyente de la fe infusa, tomada en sentido exclusivo, según parece deducirse de la exposición del propio Escoto y de los argumentos que contra la misma propone.

39. En la edición Paban-Pègues —que citamos— se atribuye esta objeción a Aureolo, pero no se cita el lugar.

La objeción no se encuentra en el Quodl. XI de Aureolo, de donde proceden las objeciones de la distinción XXIII: tampoco se encuentra en el Comentario a las Sentencia de Aureolo en la distinción XXIII, pues no trata de la fe.

En cambio procede esta objeción, en cuanto a su primera y segunda parte, de Escoto, lugar citado al principio de la distinción, a partir del primer "praeterea", y también en el "de primo" (a), donde expone Escoto la primera de las opiniones propuestas por él en el primer "praeterea".

Aunque la transcripción no es absolutamente literal, sin duda las objeciones proceden de este lugar de Escoto.

Es este caso una excepción a lo que dice Paban-Pègues al principio de su edición, p. XXII, donde afirma que los argumentos de Escoto, que trae Capreolo, los conoció éste a través de Aureolo.

c) *Contra la tercera conclusión*[40]*:*

Deza:	*Capreolo:*	*Durando:*
Contra tertiam conclusionem arguit Durandus.	Contra tertiam conclusionem: argumenta Durandi.	D. XXIII, q. IX, en la responsio, bajo el n.º 8[41].
(Primo) probando quod in haereticis remaneat fides infusa...	Primo...	Quantum ad primum, 8, a partir de omnis habitus...
Secundo: quia, ille qui assentit credibilibus similiter...	Secundo...	Ib., ille qui assentit...
Tertio: quia, si aliquid obstaret, hoc videretur esse...	Tertio...	Ib.: nec obstat...

d) *Contra la cuarta conclusión:*

Deza:	*Capreolo:*	*Escoto:*
Contra quartam conclusionem: arguit Scotus, probando quod...	Contra quartam conclusionem: I. Argumenta Scoti.	Loco citato, en secundo de fide infusa... 7. contra (e)[42].
Primo: quia, si fides infusa respicit primam veritatem ut...	Primo...	Id. 7, contra (e) — quaero igitur a te (f)— si dicas, quod huic (g)
Secundo: quia formalis ratio obiecti habitus realis...	Secundo...	Ib. 7, praeterea (h).
Tertio: arguit Aureolus probando quod veritas prima...	II. Argumenta Aureoli: primo.	No hemos encontrado su procedencia ni en Aureolo, ni en Escoto.
Quarto: nec intelligis...	Secundo...	Idem.

3. EN EL ARTICULO TERCERO:

a) *En el primo notandum est:*

Deza:	*Capreolo:*
Quantum ad articulum tertium: Primo notandum est, prout accipitur...	Quantum ad articulum tertium: Ad argumenta Durandi contra primam conclusionem —en parte al menos—.

40. La transcripción, que hacen Capreolo y Deza de Durando, es literal.
41. Durando trae aquí los argumentos en pro de la respuesta afirmativa de lo que él llama cuestión dudosa es, a saber, si los herejes y los condenados conservan la fe.
42. Véase pp. 332-33.

Deza:

Cita a Sto. Tomás precisamente en III Sent., D. XXIII, q. I, a. 4, sub a. 3, in corp., y en Summ. Theol. I, II, q. LXII, a. 1; de estos textos depende en el primer párrafo del notandum.

Omite el lugar paralelo De Virt. q. I, a. 10.

En estos lugares Sto. Tomás establece el concepto de virtud teológica.

No propone la cuestión que trae Capreolo sobre la interpretación de Sto. Tomás. Sólo cita en la prueba de la primera conclusión: S. Th., II, II, q. IV, a. 5.

En el primer párrafo de este notandum está influenciado por el lugar De Verit., q. XIV, a. 3. y por el resumen dado por Capreolo —l. c., ad secundum, al final— del argumento del mismo lugar de Sto. Tomás.

El segundo párrafo es muy importante [44] en la teoría general de la fe en Deza, y también muy original. El asignar la perfección de la fe y su razón de virtud en el "assentire vero", en forma tan destacada, es manera de ver personal de Deza.

Capreolo:

No cita en su artículo tercero los mencionados textos de Sto. Tomás.

Cita, en cambio, en este lugar: III Sent., D. XXIII, q. II, a. 4, qla. 2; item a. 3, qla. 3.

Propone la cuestión, sobre si Sto. Tomás en este último texto fue mal interpretado por Durando en el sentido que negara que la fe [43] fuera virtud intelectual. Lo resuelve con una cita de la Summ. Th., II, II, q. IV, a. 5 —citada como prueba de la conclusión I— y otra de De Verit., q. XIV, a. 3.

Tiene un resumen del argumento que da Santo Tomás en este lugar de Veritate.

b) *En el secundo notandum est:*

Secundo notandum est: quod certitudo cognitionis potest...

Es complemento del anterior sin salir del asunto perteneciente a la primera conclusión. Trata de fundamentar sus aserciones de la segunda parte del notandum anterior, donde acabamos de decir que se

No tiene correspondencia directa con el notandum segundo de Deza.

---

43. Capreolo in III Sent., D. XXIV, a. 3, ad argumenta Durandi, ad primum: "ex quibus patet —del texto citado— quomodo Durandus ex dictis Scti. Thomae in tertio fabricavit suam opinionem et quomodo Sctus. Thomas videtur ibidem favere suae opinioni".

44. Véase p. 141 de este trabajo.

Deza:

muestra original. Esta originalidad se conserva aquí a pesar de exponer el asunto casi a la letra con Sto. Tomás: De Verit., q. XIV, a. 1, pues es la orientación del asunto en Deza la que es especialmente firme y destacada. En las soluciones posteriores aparecerá este su punto de vista, al resolver el problema del acto de fe a base de la firmeza del asentimiento.

Capreolo:

Capreolo no trae esta cita[45].

c) *En el tertio notandum est:*

Tertio notandum est, prout Stus. Thomas deducit...

Cita a Sto. Tomás: S. Th., II, II, q. IV, a. 2, in corp.; I, II, q. XVIII, a. 4 et 6; III Sent., D. XXIII, q. III, a. 1, sub a. 1, in corp.; De Ver. q. XIV, a. 6, in corp.

Ad argumenta contra primam conclusionem, ad tertium[46].

Sólo cita III Sent., D. XXIII, q. III, a. 1, en su distincion XXIV, articulo tercero, ad argumenta contra primam conclusionem, al final.

Con distintos lugares de Sto. Tomás, hay un paralelismo en las exposiciones de ambos autores, que unifican ambas virtudes, la fe y la caridad, en el fin.

Este notandum está compuesto en gran parte por los lugares de Sto. Tomás citados más arriba.

Capreolo cita a este fin, además del lugar del III Sent., citado también por Deza: St. Th., II, II, q. IV, a. 3; I, II, q. LXV, a. 4; etc.

d) *En el quarto notandum est:*

Quarto notandum est quod, sicut Sanctus Augustinus definit...

Expone en este notandum la racionalidad de la fe[47].

Cita el importantísimo lugar de Sto. Tomás —S. Th., II, II, q. I, a. 4, ad 2um. et 3um.[48], muy relacionado con el asunto y de indudable tras-

Ibid., ad argumenta contra secundam conclusionem: aproximadamente.

No hace mención de este texto.

No hay en este notandum de Deza una sola cita de Sto. Tomás común con Capreolo[49].

45. Véase p. 146 s. de este trabajo.

46. Véase el breve texto, propio de Capreolo.

47. Véase pp. 149 ss.

48. Véase pp. 153 ss.

49. Vide E. G. Mori, *o. c.*, p. 37, donde dice que la distinción introducida por la interpretación de Cayetano en estos dos lugares de Sto. Tomás, estaba destinada a hacer escuela por todo el s. XVI.

50. Se indicó ya en la introducción general que algunos textos de Sto. Tomás citados por Capreolo, que no se encontraban en el lugar correspondiente de Deza, se

Deza:	*Capreolo:*
cendencia histórica[50]. También cita implícitamente: S. Th. II, II, q. VI, a. 1, completivo de los anteriores[51].	No cita este lugar.

Creemos que Capreolo y Deza coinciden en lo esencial, aunque Deza manifiesta más seguridad en el problema de la fe natural[52].

Por eso Deza es en este notandum mucho más independiente de Capreolo en las expresiones y en el empleo de las citas de Sto. Tomás.

Deza —como se indicó en el lugar correspondiente[53]— unifica en la interpretación del doble texto de Sto. Tomás: S. Th., II, II, q. I, a. 4 ad 2um. et ad 3um., en orden a exigir una evidencia sobrenatural para los motivos de credibilidad.

e) *En el quinto notandum est:*

Quinto notandum est: quod fidei theologicae de qua nunc loquimur... Responde el notandum a la finalidad de prevenir las objeciones contra la tercera conclusión.	Corresponde en general ad argumenta contra tertiam conclusionem. Se ciñe más al asunto. Véase sino los dos textos de Sto. Tomás citados: S. Th., II, II, q. XXIV, a. 12 y principalmente ibid., q. V, a. 3.
No omite hablarnos de la fe de los herejes, pero orienta inmediatamente su disquisición hacia la imposibilidad de llamar verdadera fe al asentimiento del hereje, si es que aquél se da, y vuelve al asunto fundamental del notandum anterior sobre el fundamento de la fe. Y nos cita a Sto. Tomás en los significativos lugares: S. Th., II, II, q. V, a. 2, ad 2um.; ib., q. VI, a. 1, in corp.[54]	No lo trae Capreolo. Lo trae en esta distinción como prueba de la conclusio II.

---

hallaban en otros lugares de Capreolo o estaban sustituídos por sus paralelos: v. g., en la solución a los argumentos contra secundam conclusionem, ad primum, cita Capreolo, entre otros: D. XXIII, q. III, a. 2; y en ad tertium: III Sent. D. XXIII, q. II, a. 2; ib. q. III, a. 2; S. Th., II, II, q. VI, a. 1.

El III Sent., D. XXIII, q. II, a. 2, es paralelo al citado por Deza en el quarto notandum est: S. Th., II, II, q. II, a. 1. El importantísimo texto de S. Th., II, II, q. VI, a. 1, es citado por ambos en la conclusio II y por Deza, además, en el notandum quinto. En la misma conclusio II cita Deza: III Sent., D. XXIII, q. III, a. 2.

51. Véase pp. 155 ss.

52. Véase pp. 172 ss.

53. Véase p. 153.

54. Merecen consignarse estos lugares de Sto. Tomás escogidos por Deza: en el primero habla de la fe de los demonios; en el segundo se hallan las conocidas palabras: "videntium enim unum et idem miraculum et audientium eamdem praedicatio-

Deza:	*Capreolo:*
ib., q. I. a. 4, ad 3um. —no figura en Capreolo.	
Cita también: III Sent., D. XXIII. q. II, a. 3 sub. a. 3.	Lo trae en ad argumenta Durandi contra primam conclusionem. ad primum.
Hace una importante exégesis por su significado de III Sent., D. XXIII. q. III. a. 3. sub a. 2.	Tampoco lo trae.
Este notandum es muy personal de Deza y no depende de una inspiracion en Capreolo.	

f) *En el sexto notandum est:*

Sexto notandum es, prout Sctus. Thomas deducit...	No tiene correspondencia en Capreolo el notandum sexto de Deza, pues las citas de Sto. Tomás que siguen a continuacion de las ya mencionadas en el artículo tercero de Capreolo y sus comentarios tienen sólo correspondencia en el artículo cuarto de Deza.
Este notandum es todavía más independiente de Capreolo que los anteriores.	
En la primera parte del notandum hay una cita de Sto. Tomás: III Sent., D. XXIII. q. II. a. 2, sub a. 3 y, más abajo, ib.a. 1. Es esta primera parte una insistencia en su notandum cuarto —según testimonio del propio Deza— y, quizás, quinto [55].	Esta cita no se da en Capreolo exactamente en toda la distinción. Cita al sub a. 2 del mismo lugar de Sto. Tomás en III Sent. D. XXIV. a. 3. ad argumenta contra secundam conclusionem, ad tertium.
La segunda parte del mismo parece completamente original. Ni creo siquiera dependa directamente de Sto. Tomás.	

4. EN EL ARTICULO CUARTO:

Aquí, como en el artículo cuarto de la cuestión precedente, es también mucho más breve Deza que Capreolo, por habernos dado ya en los notandum parte de la doctrina que desarrolla Capreolo en su artículo tercero.

---

nem quidam credunt et quidam non credunt". Sobre S. Th., II. II. q. I. a. 4. ad 3um., véase p. 336.

55. Véase p. 153 de este trabajo.

a) *En ad argumenta contra primam conclusionem:*

Deza:

Quantum ad articulum quartum respondendum est obiectionibus adversariorum. Et quidem ad primum Durandi contra primam conclusionem...

... dicitur quod maior sumpta universaliter, sicut iacet, est falsa.

Responde con la simple distinción entre virtud intelectual y virtud teológica; y concluye: "unde non oportet quod fides habeat rationem virtutis ex evidentia et conspicuitate rerum de quibus est", y nos remite al notandum primero.

La primera de las citas aducidas por Capreolo —III Sent...— la ha citado Deza en la prueba de la primera conclusión.

Trae esta cita en la prueba de la conclusio I, así como De Veritate, q. XIV, a. 3.

Ad secundum negatur minor, et ad eius probationem dicitur...

Sienta el principio de que los seres pueden recibir perfección de causas extrínsecas, y por tanto, "licet caritas..., perficit tamen intellectus et coeteras potentias a voluntate imperatas per modum cuiusdam motionis et imperii, sicut et ipsa voluntas" [57]. Lo resuelve sin citas de Sto. Tomás.

Ad tertium dicitur quod procedit ex falso supposito... [58].

Capreolo:

Ad argumenta contra primam conclusionem. Ad argumenta Durandi.

Ad primum...

Da, en substancia, la misma respuesta.

Aduce abundantes citas de Sto. Tomás: III Sent., D. XXIII, q. II, a. 4, qla. 1, y muchas más. De esta cita, según Capreolo, parte Durando para suponer que Sto. Tomás no admitía que la fe fuera virtud [56]. Contra esto aduce el texto de S. Th., II, II, q. IV, a. 5, que citó ya en la prueba de la conclusio I. Cita también a Sto. Tomás, De Verit., q XIV, a. 3.

Ad secundum...

Lo resuelve con el lugar de Santo Tomás, De Verit., q. XIV, a. 3, y concluye: según el filósofo un acto se dice perfecto en cuanto es proporcionado a las fuerzas humanas; "attamen secundum theologum actus humanus potest dici virtuosus, licet non sit proportionatus..., dum tamen sit proportionatus ultimo fini supernaturali".

Ad tertium...

---

56. Véase p. 168 de este trabajo.

57. Véase p. 168. Consideramos de gran trascendencia esta afirmación de Deza. La expresión "ipsa voluntas" hay que entenderla en sentido pasivo, es decir, la voluntad que es perfeccionada por la caridad. Parece poderse concluir que la voluntad puede "imperar" al entendimiento el asentimiento.

58. Véase la explicación de este texto en la p. 168.

Deza:

Parte Deza, para la solución, de una cuestión de principio de carácter general. Los textos que cita de Sto. Tomás, S. Th., I, II, se refieren directamente a la conexión entre las virtudes intelectuales y morales, y a la sobrenaturalidad de las mismas.

En esta distinción no menciona ninguno de los lugares de Sto. Tomás citados por Capreolo en su correspondiente distinción XXIV, a excepción del III Sent. D. XXIII, q. III, a. 1, que cita en el notandum tercero.

Y concluye: "unde fides quantum ad rationem virtutis a caritate dependet, quamvis non quantum ad substantiam habitus". Compárese con la conclusión de Capreolo.

Capreolo:

Capreolo, en cambio, se refiere totalmente a la necesidad de la conexión de la fe con la caridad, para que aquella pueda llamarse virtud propiamente tal.

Cita a Sto. Tomás: De Verit., q. XIV, a. 2, in sol. 10i.; S. Th. II, II, q. XXIII, a. 7; item I, II, q. LXV, a. 4. Y para probar el aserto: "finis actus est forma eius", cita: S. Th., II, II, q. IV, a. 3; ib., q. XXIII, a. 8; III Sent., D. XXIII, q. III, a. 1; et in multis aliis locis.

Y concluye: "conceditur tamen quod fides non magis est virtus intellectualis praesente caritate quam absente, quia, nec isto modo nec illo est virtus intellectualis".

b) *En ad argumenta contra secundam conclusionem*[59]*:*

Deza:

Ad argumenta contra secundam conclusionem:

Ad primum. Scoti negatur antecedens loquendo de firmitate perfecta... No aporta textos de Santo Tomás.

"Ex puris naturalibus" no se puede saber "aut inconcusse credi" que es Dios quien ha revelado, "praesertim ea certitudine, quae ex fide a Deo infusa habetur".

Sin correspondencia con la disquisición de Capreolo.

Ad secundum dicitur quod similitudo, ex qua proceditur, nulla est...

Es muy importante su respuesta a esta segunda objeción de Escoto[60].

Ad tertium concedimus assumptum, et ad eius improbationem, dice, negatur minor..."[61].

Capreolo:

Ad argumenta contra secundam conclusionem: I. Ad arg. Scoti.

Ad primum... Cita: III Sent. D. XXIII, q. III, a. 2 —Deza la trae en la conclusio II; ib., a. 3, qla. 2 —Deza la aporta al final del not. 5; Quodl. VI, a. 1, que no cita Deza.

El asentimiento "ex naturalibus", "sine habitu infuso", no puede decirse "perfecto et discreto assensu".

Tiene una interesante y larga disquisición donde prueba que "certitudo et adhaesio non sunt propriae virtutis fidei".

Ad secundum...

Omite dar respuesta alguna y remite a la anterior. "ad secundum per praedicta..."

Ad tertium...

---

59. Véase p. 169.
60. Véase p. 170.
61. En cuanto a los motivos de esa negación por parte de Deza, v. pp. 169-171.

Deza:

Prueba la negación de la menor utilizando el mismo ejemplo del arguyente.

No sin reservas cede al arguyente: "quod autem arguens dicit: si audivisset Ioannem id dixisse, quod fide acquisita sibi credidisset; dicimus hoc non esse incredibile... Veruntamen —añade inmediatamente— plurimi id ipsum a Ioanne audierunt, qui sibi non crediderunt".

No aporta cita alguna de Santo Tomás y nos remite a los notandum quinto y sexto.

Los lugares que cita Capreolo se encuentran vagamente en apoyo de la conclusio II de Deza; el último además, sin absoluta precisión, en el notandum quinto.

Capreolo:

Responde también: "negatur minor".

Prueba también la negación de la menor con el ejemplo del arguyente [62].

Insiste más que Deza en la unidad del acto del asentimiento con relación a la verdad revelada y al motivo; y añade: "immo unico actu assentio quod Deus est Trinus et Unus et quod Deus hoc revelavit, sicut idem actus est quo credo Deo et credo Deum et credo in Deum" [63].

Pone a continuación dos lugares de Sto. Tomás: III Sent. D. XXIII, q. II, a. 2, qla. 2; S. Th., II, II, q. II, a. 2.

Y, en confirmación de que el asentimiento depende "praecise ex habitu fidei et intellectu et voluntate" [64]. Recurre a dos citas más de Sto. Tomás: D. XXIII, q. III, a. 2; item in solut. 2i; y además, S. Th. II, II, q. VI, a. 1, in sol. 1i. et 3i.

Al establecer la comparación en materia de fe entre Deza y Capreolo conviene tener muy en cuenta este lugar.

Deza:

Ad quartum quod est Aureoli dicitur quod fides infusa requiritur...

Contesta per modum unius a las dos objeciones. Sin la fe infusa no se puede creer "ea certitudine et firmitate qua fidelis credit". No trae citas de Sto. Tomás.

Capreolo:

II, Ad argumenta Aureoli.

Contesta a las dos objeciones con la misma solución y alude al ejemplo que ha traído el arguyente. No trae citas de Sto. Tomás. Sin fe infusa no se puede creer: "discrete, prompte, facile, firme".

c) *En ad argumenta Durandi contra tertiam conclusionem:*

Deza:

Ad argumenta Durandi contra tertiam conclusionem:

Ad primum dicitur quod procedit ex falso intellectu...

Capreolo:

Ad argumenta contra tertiam conclusionem: Ad argumenta Durandi:

Ad primum...

62. Véase p. 175 s.

63. Capreolo siente una debilidad especial para esta fórmula, que se halla en los dos lugares de Sto. Tomás, citados en el texto, en los que funda la unidad del asentimiento.

64. Véase p. 175 s. de este trabajo.

Deza:	*Capreolo:*
Funda la solucion en el objeto formal de la fe y en el medio, y cita a Sto. Tomás[65]: S. Th., II, II, q. I, a. 1; III Sent., D. XXIV, q. I, a. 1, sub. a. 1; II, II, q. V, a. 3, in corp. Los lugares de Sto. Tomás citados por Capreolo no figuran en ningún lugar de Deza en esta distinción.	Funda la respuesta en Sto. Tomás: S. Th., II, II, q. XXIV, a. 12, et in eodem art., in sol. 4i, donde compara el hábito de la fe al de la caridad. Item De Virt., q. II, a. 6. Estos dos lugares son paralelos en Sto. Tomás, quien explica en los mismos las condiciones de permanencia del hábito en general y del de la caridad en el sujeto.
Ad secundum dicitur quod, in casu arguentis, ratio sua non est...[66]	Ad secundum...
Paralelismo en las soluciones.	Paralelismo en las soluciones.
Aduce una cita de S. Agustín sin citar el lugar.	No trae esta cita de S. Agustín.
Cita a Sto. Tomás para fundamentar la doctrina en: II, II, q. V, a. 3, in sol. li.; De Verit., q. XIV, a. 9, ad 4um.	Cita a Sto. Tomás para fundamentar la doctrina en: S. Th. II, II, q. V, a. 3, in sol. li.; Quodl. VI, q. IV, a. 1.
El lugar de S. Th., II, II, q. V, a. 3 lo cita con frecuencia: p. e. en la conclusio II, y en el ad tertium de este mismo lugar.	Con frecuencia cita el lugar de S. Th., II, II, q. V, a. 3.
	Termina la respuesta con estas palabras: "ex quibus patet quod ille, qui primo fuit fidelis et postea lapsus est in haeresim, non credit quemcumque articulum fidei illo modo quo prius, nec per idem medium sed per aliud".
Ad tertium dicitur primo...[67].	Ad tertium...
Responde con Sto. Tomás: S. Th. II, II, q. V, a. 3, ad 2um. Trae en este lugar Sto. Tomás el ejemplo de la geometria, que figura en la segunda objeción de Escoto, contra secundam conclusionem.	Responde con Sto. Tomás: S. Th., II, II, q. V, a. 3, ad 2um. En la respuesta transcribe la objeción y la solución de Sto. Tomás.

d) *En ad argumenta contra quartam conclusionem:*

Ad argumenta Scoti contra quartam conclusionem[68]:	Ad argumenta contra quartam conclusionem: I. Ad argumenta Scoti:

65. Véase p. 178 de este trabajo.
66. Véase p. 178.
67. Véase p. 178.
68. Véase p. 171, nota 98, donde hace Capreolo una lúcida referencia al objeto "quod" y "quo". Compárense los textos de Capreolo y Deza traídos en el lugar citado de este trabajo.

Deza:

Ad primum dicitur primo...

Diferente apreciacion por Deza, quien elimina las expresiones, en apariencia al menos, contradictoriasde Capreolo en este lugar. Es brevísimo.

Cita a Sto. Tomás: —objeto formal y material de la fe— S. Th., II. II. q. I. a. 1; III Sent., D. XXIV, q. I. a. 1. Este lugar es muy importante.

Ad secundum dicitur quod huius propositionis assentio...[69]

Solución sustancialmente coincidente con la de Capreolo con alguna diferencia de matiz. No trata directamente la cuestión en los notandum. Da una solución muy breve.

Cita solamente: S. Th. II. II. q. I. a. 6. ad 2um. No cita en toda la cuestion segunda la S. Th., II. II. q. I. a. 2, ni su paralelo III Sent., D. XXIV, q. I. a. 1. qla. 2. in sol. 3i. Alude en algún lugar a los "términos complejos".

Ad tertium quod est Aureoli: negatur minor; et ad eius probationem dicitur quod falsum assumit[70]...

La solución de Deza es análoga a la de Capreolo. No cita a Santo Tomás.

Ad quartum dicimus quod per primam veritatem intelligimus Deum...[71].

Sin cita de Sto. Tomás.

Cita, en cambio, a Aristoteles, VI. Ethic., que no se encuentra en el texto de Sto. Tomás.

Capreolo:

Ad primum...

Extenso y muy definido, aunque con una fr se de difícil interpretación

Cita a Sto. Tomás: S. Th., II. II. q. I. a. 1: III Sent., D. XXIV, q. I. a. 1. Este lugar es muy importante especialmente en Capreolo.

Ad secundum...

Da una solución bastante extensa.

Admite que "non est inconveniens si formalis ratio obiecti fidei ex parte nostra habeat aliquid de ente rationis", "tamen respectu revelabilitatis non est causa assensus, sed prima veritas".

Cita en este lugar a Sto. Tomás para probar que "formalis ratio obiecti fidei non est ens rationis": S. Th. II. II. q. I. a. 6, in sol. 2i.

III Sent., D. XXIV. q. I. a. 1. qla. 2 in sol. 3i: St. Th. II. II. q. I. a. 2.

II. Ad argumenta Aureoli, ad primum...

Cita a Sto. Tomás: S. Th., II. II. q. I. a. 1, ya citada anteriormente, según nos dice el propio Capreolo, contra quartam conclusionem, in solutione primi.

Ad secundum...

Capreolo lo cita en S. Th., II. II. q. II. a. 2, ya citado anteriormente por él mismo en contra secundam conclusionem, ad tertium.

69. Véase p. 173-74.
70. Véase p. 173-74.
71. Véase p. 173-74.

Deza:

En el párrafo final de esta solución, ad argumentum antea oppositum, cita a Sto. Tomás: D. XXIII, q. II, a. 4, sub a. 1, ad 3um.[72].

Cita el lugar que trae Capreolo en la prueba de la Conclusio I.

Capreolo:

El lugar de Deza no tienen ninguna correspondencia exacta en esta distinción con las citas que trae Capreolo del Aquinate.

A su vez, cita éste: S. Th., II, II, q. IV, a. 5.

Extendida esta comparación a las dos cuestiones de la importantísima D. XXIII, no creemos sea necesario más para captar plenamente el problema de la originalidad de Deza y poder resolverlo. Problema planteado históricamente por el P. Sigüenza y también, en cierto modo, por Juan de Victoria y Monsaureus[73].

La distancia relativa entre ambos autores se mantiene poco más o menos igual en toda la obra.

---

72. Véase p. 175.
73. Véase pp. 63 ss., 66 ss.

APENDICE III

INTERESANTE PARRAFO DE DEZA SOBRE LA ACCION CONJUNTA DEL ENTENDIMIENTO Y DE LA VOLUNTAD EN LOS ACTOS DEL SUPUESTO

II Sent., D. XXV. q. I. a. 3. not. 1[1]; III Sent., D. XXIII. q. II. a. 3. not. 6[2]; IV Sent., D. XLIX. q. II. a. 3. n. 4.

En repetidas ocasiones emplea Deza un mismo —casi literalmente idéntico— párrafo, donde con profundidad de pensamiento y brillantez de lenguaje sienta su teoría sobre la interacción de las facultades cognoscitivas y apetitivas, cuya actividad diversa, para Deza, se funde en la unidad del supuesto. La mencionada doctrina es útil a nuestro autor, como previo supuesto psico-metafísico, para la interpretación de diversos problemas teológicos, aunque en ningún otro se muestra esta teoría tan especialmente adecuada como en las dificultades planteadas por el acto de fe.

Que el acto de fe, según Sto. Tomás, Capreolo y Deza, sea un efecto de la acción conjunta del entendimiento, de la voluntad y de una entidad sobrenatural, el "habitus fidei", no es ninguna novedad para el lector, después de lo dicho hasta aquí; tampoco se oculta a nadie que el nudo del problema del acto de fe consista en explicar el modo de la acción común de sus tres componentes intelectual, volitivo y sobrenatural.

Por eso es interesante ver como trata Deza el problema, en general, de la coactividad de las facultades cognoscitivas y apetitivas en el hombre. El *párrafo objeto de estudio* constituye por su fondo y forma algo entre lo más personal, original y perfecto de Deza; eso ha motivado su consideración a parte, en este apéndice, siguiendo los distintos textos de Deza.

---

1. Véase p. 105, nota 34 de este trabajo.
2. Véase p. 164. Apéndice I, p. 288.

EL PARRAFO Y SUS VARIANTES

Deza trata directamente el problema de la certeza de la fe en III Sent., D. XXIII, q. II, a. 3, not. 6, y traslada allí, sin citarse a sí mismo, un texto de II Sent., D. XXV, q. I, a. 3, not. 1, donde aparece por primera vez en la obra de Deza, el párrafo en cuestión y el problema en general de las relaciones entre el entendimiento y la voluntad.

El mismo texto, también sin citarse, emplea en el IV Sent., D. XLIX, q. II, a. 3, notandum 4, aplicándolo a la solución del célebre problema: "utrum ultima beatitudo hominis consistat essentialiter in actu intellectivo" [3].

En los tres lugares la forma del párrafo que estudiamos, en su parte general, permanece casi estereotipada, sin apenas variantes.

El parecido se prolonga quizás más entre los lugares del libro II y del libro IV, que entre estos y el del libro III.

Hay unas pocas variantes, algunas de ellas debidas seguramente a un error de transcripción, otras al interés en subrayar un matiz que puede interesar por la finalidad a que se aplica el texto. He ahí algún ejemplo: "ostendit sibi volenti" (l. III), en lugar de "ostendit volenti" (l. II, l. IV); "homo" (l. III) en lugar de "suppositum" (l. II, l. IV); la palabra "principiis" aplicada a las facultades, viene explicada en otro lugar correlativo (l. IV) en esta forma, "principiis vel instrumentis", etc.

1. LA PRIMERA REDACCION DEL "PARRAFO" Y SU CONTEXTO —II SENT., D. XXV, Q. I, A. 3, NOT. 1—.

El título de la distinción es: "utrum voluntas ab aliquo exteriori moveatur ad actum suum", asunto que desarrolla principalmente, como de ordinario, en los notandum, y que, una vez planteado, le conduce a explicar las relaciones entre el entendimiento y la voluntad en los actos del "supuesto".

Siguiendo a Sto. Tomás, De Veritate, q. XXII, a. 12, escribe Deza en el notandum primero: "quod tam finis quam efficiens movere dicuntur, sed diversimode... efficiens —mueve— sicut agens motum..., unde oportet quod insit agenti ad hoc quod agat... —en cambio— finis... inest agenti per modum intentionis". Y asignando estas funciones a las respectivas facultades, a quienes compete señalar el fin y efectuar el movimiento hacia el mismo, lo explica así: "et *ideo finis praeexistit in movente proprie secundum intellectum*, cuius est recipere aliquid per modum intentionis et non per modum naturae, unde *intellectus movet voluntatem per modum quo finis movere dicitur...*; sed *movere per modum causae agentis est voluntatis et non intellectus;* eo quod voluntas comparatur ad res secun-

---

3. Enunciado de la quaestio II, lugar citado.

dum quod in seipsis sunt, intellectus autem comparatur ad res secundum quod sunt per modum spiritualem in anima".

Trata luego las relaciones de la voluntad con su objeto [4] para concluir con Sto. Tomás, De Veritate, q. XXII, a. 11, ad 5um.: "quod intellectus movet voluntatem per hoc quod proponit et ostendit ei proprium obiectum".

Y se pregunta entonces: ¿si solo la presentacion del bien por el entendimiento mueve la voluntad, como puede ésta percibirlo siendo una potencia ciega? En una palabra, si el entendimiento es quien percibe el fin y no la voluntad, ¿qué influencia puede haber, pues, entre una y otra?

Deza hace ver en la respuesta, que no hay que concebir el ejercicio de las dos facultades en forma independiente, sino como actuando ambas bajo la unidad del supuesto; operacion que explica en el párrafo de que hablamos: "ad hoc respondemus, quod, sicut Philosophus docet primo libro de Anima et Secundo et Septimo Metaphysic., motus et operationes sunt suppositorum tamquam agentium et moventium, formis autem et partibus tribuitur motus vel actio non tamquam agentibus, sed tamquam principiis quibus agens agit et movet...", y aplica esta doctrina a la acción del entendimiento y de la voluntad en el mismo "supuesto" [5]. "Falsum ergo assumebatur in dubitatione, quod bonum proponitur et ostenditur coeco et non cognoscenti, scil. volenti, nam et ipsum volens est cognoscens" [6].

Deza rechaza en un lenguaje similar y por el mismo principio, una instancia del arguyente de este modo: "quia potentiae —escribe en el mismo notandum primero— voluntatis et intellectus sunt principia, quibus volens et intelligens habent motus suos et operationes, quae sunt illis principia agendi, ideo motus et operationes ipsis potentiis accomodantur tamquam agentibus et moventibus aut motis, magis ex usu loquendi quam ex proprietate locutionis".

A causa de esto llegaría a aceptar que el objeto propuesto a la voluntad por el entendimiento "imprime" algo en la misma, si no lo hubiera rechazado antes terminantemente, pues afirma: "dicere possumus quod ipsum bonum propositum et ostensum, aliquid imprimit volenti, scil. cognitionem sui in quantum est eius perfectionem et sibi conveniens" [7]. Sin embargo, termina diciendo, de acuerdo con lo dicho antes, esta "impressio" propiamente no se da, pues "non fit volenti in quantum volens est, sed in quantum cognoscens".

---

4. Además del lugar De Veritate citado, remite Deza a Sto. Tomás, S. Th., I. II, q. IX, a. 1, in corp.; I, q. LXXXII, a. 4; De Ver., q. XXII, a. 11, ad 5um.

Deza insiste en este mismo lugar en que "obiectum voluntatis non movet ipsam aliquid ei realiter imprimendo".

5. Véase la parte más importante del texto, de por sí suficientemente claro, en la pág. 10[illegible], nota 34 de este trabajo, según el párrafo correspondiente al II Sent., D. XXV, q. I, a. 3, not. 1, y en el apéndice I, según el III Sent., D. XXIII, q. II, a. 3, not. 6.

6. El último párrafo es popio del II Sent., D. XXV, q. I, a. 3, not. 1.

7. La frase: "in quantum est eius perfectionem et sibi conveniens" evoca evidentemente la connaturalidad del acto con relación al bien propuesto.

Esta teoria, que tiene una aplicacion importantísima en el problema del acto de fe, según puede verse en la página 105 de este trabajo, no alcanza en Capreolo o en Sto. Tomás ni tanta originalidad ni semejante logro de exposición.

2. OTROS LUGARES DEL LIBRO II REMEMORATIVOS DEL PARRAFO EN CUESTION

a) *En el libro II, D. XXV, q. I, a. 4, ad argumenta contra secundam conclusionem, ad primum*

En este lugar se trata de saber si la voluntad se mueve a si misma en en el ejercicio de su acto. Y responde Deza con Aristóteles y Sto. Tomás: "quod possibile est quod principium activum simul sit in ipso mobili vel passo... unde in proposito *voluntas, vel magis proprie, volens, secundum aliam rationem est movens*, scil. in quantum vult aliquid actu, ut quando vult finem, et secundum aliud est mota, in quantum scil. est in potentia ad volendum ea quae sunt ad finem", y añade que el "movens" y el "motus" exigen según Aristóteles y Sto. Tomás —nono metaphysic.— distinto sujeto en lo corporal, donde se da el verdadero movimiento, no así en lo espiritual.

Todo esto confirma la tendencia de Deza a buscar una correlación entre las facultades y a desmaterializar el modo de concebir el ejercicio de sus funciones.

b) *En el libro II, D. XXXVIII-XXXIX, q. I, a. 3, not. 2*

Se encuentra en este lugar otro texto corroborativo de lo dicho en el parágrafo anterior sobre el pensamiento de Deza relativo a la unificación en el hombre de las operaciones del entendimiento y de la voluntad.

Trata Deza en esta distinción el sugestivo tema: "utrum in actibus intellectus possit esse peccatum" [8].

No quiere Deza que se confundan las funciones de las dos potencias, aunque propugna su unificación en el sujeto: "non enim —dice en el lugar citado— ratio boni, quam intellectus concipit, trahit voluntatem ad amandum rem extra, sed bonitas ipsa exsistens in re: nam neque ratio boni a voluntate percipitur, quamvis *moveat volentem in quantum est cognoscens,* ut per voluntatem tendat in rem extra propter suam bonitatem et perfectionem. Unde, quantum attinet ad voluntatem, *ratio boni ab intellectu apprehensa et voluntati vel, magis proprie, volenti ostensa,* est causa sine qua non, sicut aliquid praesuppositum antecedenter se habens, et non causa directe et per se movens".

Texto confirmativo del comentado anteriormente y en el que persiste Deza en referir las acciones de las potencias al "supuesto". No lo aplica aqui directamente a la fe, pero propone la misma teoria de que se ha

---

8. El contenido de la distinción no responde directamente a su titulo, excepción hecha quizás para el enunciado de la concl. I: "in actibus intellectus potest esse peccatum et culpa, in quantum sunt actus voluntarii".

servido en el libro III, D. XXIII, q. II, a. 3, not. 6, con un parecido extraordinario en las expresiones; acaba además de hablarnos del pecado de "herejía e infidelidad" en el notandum primero.

3. LA SEGUNDA Y TERCERA REDACCION DEL PARRAFO ESTUDIADO

El estudio de la *segunda redacción* del párrafo de que tratamos puede verse en la página 164 de este trabajo; asimismo encontrará el lector, como quedó indicado, un texto en el Apéndice I, pág. 288. Ello nos dispensa de comentarlo de nuevo.

En el libro IV, D. XLIX, q. II, not. 4, nos da Deza su tercera redacción del párrafo, que emplea para hacernos ver que la "ultima beatitudo" es del "supuesto".

Cita a Aristóteles, I de Anima y II y VII Metaphysic., transcribiendo el texto casi sin variación alguna, como lo ha hecho en los otros dos lugares. Modifica, sin embargo, un poco las deducciones: "ex quibus inferimus —escribe— quod, licet potentia intellectus" en cuanto a tal tenga más inclinación y apetito natural "ad actum proprium, quam ad actum voluntatis", y lo mismo puede decirse, aunque a la inversa, de la voluntad respecto de su acto: "suppositum tamen quod unum et idem est cognoscens et volens..., in illum actum utriusque potentiae magis inclinatur, qui perfectior et nobilior est et magis in ultimum et summum eius bonum conducit. Unde volens potest magis inclinari in actum voluntatis si melius sit". Y continúa explicando esta correlación para aplicarla a la visión beatífica. Nada dice aquí sobre la fe.

En resumen podemos afirmar que las repetidas aportaciones del texto que hace Deza, con recurso exclusivo al mismo, cuando se plantea el difícil problema de aunar las operaciones intelectivas y volitivas del hombre en la suprema unidad de la persona, ponen de relieve en primer lugar la importancia concedida a la teoría por Deza y en segundo lugar cuán feliz consideraba la interpretación de la misma por el texto comentado.

Por lo que a la fe se refiere, es de una luminosidad sin par la fusión del saber y del querer, en una inefable unidad superior en su moverse hacia Dios, verdad suprema y supremo bien.

Esto significa, al menos en Deza, la preocupación de evitar con igual interés la tendencia de interpretación racionalista en la explicación del acto de fe, no menos que la voluntarista.

En cuanto a la originalidad del párrafo nada puede con fundamento objetarse contra la misma, a pesar de su repetición mediante una expresión de forma invariable.

APENDICE IV

ALGUNOS LUGARES Y TEXTOS EN LA OBRA DE DEZA ALUSIVOS A LA FE DE INTERES MAS SECUNDARIO

Hemos creído conveniente agrupar en este Apéndice IV algunas citas de textos que se encuentran en la obra de Deza, alusivos a materias relacionadas con este estudio, aunque no tengan éstos la importancia de los ya comentados.

Algunos lugares del Prólogo entre los más significativos y originales han sido introducidos en los capítulos de la obra, al tratar los temas más directamente relacionados con los mismos.

Creemos que esto puede facilitar la labor de quien desee analizar por sí mismo, en forma exhaustiva, el pensamiento de Deza sobre la teología de la fe.

1. EN EL PROLOGUS

Trata Deza en el Prologus, según costumbre de los Comentaristas a las Sentencias, cuestiones generales introductorias al estudio de la teología. Depende como siempre, en cuanto al número y enunciado de las cuestiones, de Capreolo.

Al explicar el carácter científico de la teología y su habitud a la fe, toca problemas relacionados con la última, aunque sin alcanzar ningún tema ni solución original, siquiera por la forma; máxime si se tiene presente lo expuesto por Deza en las distinciones estudiadas.

1) *La tesis fundamental del Prologus es que la teología es una ciencia subalternada,* que consiste en un conocimiento deducido por rigurosa eividencia —"assensus evidentiae"— de unos principios cuya firme certeza voluntaria —"assensu voluntario"— depende del "habitus creditivus".

Pueden ofrecer interés los siguientes lugares: Prologus, q. I, a. 1, conclusio IV; ibid., a. 3, not. 2; ibid., a. 3, not. 3; ibid., a. 3, not. 4; un texto interesante de este último lugar ha sido ya comentado en la pág. 153, N. B.

2) *Sobre la "habitudo" de la fe a la teología:* Prologus, q. III, a. 3, not. 7; ibid., q. IV, a. 4, ad argumenta contra secundam conclusionem, ad tertium; pueden agruparse aquí otros lugares del mismo Prologus, q. I, a. 4, ad argumenta contra tertiam conclusionem, ad primum, quintum, septimum et nonum.

3) *La certeza de las conclusiones que la teología deriva de los artículos de fe no es condicionada.* Esto es posible porque la fe no es una virtud "intelectual" sino "teológica". Prologus, q. I, a. 4, ad argumenta contra primam conclusionem, ad primum; ibid., ad argumenta contra secundam conclusionem, ad quintum; ibid., ad argumenta contra tertiam conclusionem, ad quintum.

4) *No puede darse en el mismo sujeto sobre lo mismo fe y ciencia —o teología—, o fe y visión beatífica:* Prologus, q. I, a. 4, ad argumenta contra primam conclusionem, ad tertium; ibid., ad argumenta contra secundam conclusionem, contra secundum modum, ad quartum; ibid., ad argumenta contra tertiam conclusionem, ad sextum.

5) *"Sanctus Thomas aut alii doctores non procedunt in quaestionibus suis vel scriptis ad concludendum per viam demonstrationis principia theologiae, scilicet articulos fidei, sed ad ea manifestanda per modum cuiusdam persuasionis per aliquas similitudines vel ad ea defendenda contra impugnantes, vel ut ostendat omnia argumenta in oppositum esse solubilia"*: Prologus, q. I, a. 4, ad argumenta contra quartam conclusionem, ad primum, y también, ibid., ad quartum et ad quintum.

6) *Lumen enim divinae revelationis dicitur ipsa manifestatio per revelationem, eo modo quo Apostolus dicit, Eph., quinto: omne quod manifestatur lumen est"*: Prologus, q. III, a. 4, contra quartam conclusionem, ad primum.

7) *La "speculatio veri" es un acto voluntario en cuanto a su ejercicio, pero no en cuanto a su especifacición:* Prologus, q. II, a. 4, ad argumenta contra tertiam conclusionem, ad septimum.

8) *Correspondencia entre el enunciado de fe y su objeto:* Prologus, q. IV, a. 4, ad argumenta contra primam conclusionem, ad tertium.

9) *Revelación pública y revelación privada;* sólo la primera es objeto de fe: Prologus, q. IV, a. 4, ad argumenta contra tertiam conclusionem, ad secundum.

2. FUERA DEL PROLOGUS

En forma muy sucinta y sin contener tampoco doctrina alguna o forma expresiva de la misma muy original, fuera del lugar comentado en el Apéndice III, trata Deza en el libro II, D. XXXVIII-XXXIX, q. I, a. 3:

1) *Del entendimiento como sujeto de pecado,* y menciona, además, el pecado de infidelidad y herejía, "intellectus igitur secundum quod est motus a voluntate vel natus moveri est subiectum peccati": II Sent., D. XXXVIII-XXXIX, q. I, a. 3, not. 1, en su primera parte.

2) *Precisa las condiciones de la libertad del asentimiento intelectual:* II Sent., D. XXXVIII-XXXIX, q. I. a. 3, not. 1, segunda parte.

En IV Sent., D. L., q. I. a. 3, not. 1, afirma categóricamente una vez más que el acto del entendimiento, en cuanto tal, no puede ser determinado por la voluntad.

3) *En IV Sent., D. XLIII, a. 3, not. 1, recurre de nuevo a precisar el carácter científico de la teología*, que ha definido en el Prologus, q. I, y nos remite, además, a este lugar.

4) *Según la conocida doctrina de Santo Tomás* y a menudo con las propias palabras del Aquinate, *trata Deza de la diferencia entre las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo* en el III Sent., D. XXXIV-XXXV, q. I, en las conclusiones y especialmente en el not. 1, y hace algunas aplicaciones de los mismos principios generales a la virtud de la fe.

BIBLIOGRAFIA

La presente bibliografía contiene las obras más importantes *citadas* en este trabajo, excepto las de Deza, para las cuales remitimos el lector al capitulo dedicado ex profeso a las mismas.

Omitimos asimismo reseñar una por una las obras que se citan de Santo Tomás.

Dado que las abreviaturas de titulos de colecciones, diccionarios, revistas, etc., que se emplean, son suficientemente claros no se da una tabla explicativa de aquéllas. No se hace tampoco mención de los libros citados por Deza en sus textos.

La distribución se hace bajo tres epígrafes: obras doctrinales; íd. histórico-doctrinales; íd. históricas. Las colocamos por orden alfabético de autores sin distinguir entre "fuentes" y obras más recientes.

I. — OBRAS DOCTRINALES

AGUSTÍN, SAN, *De Genesi ad litteram (XII Super Genesim ad litteram)*, M. L. v. 34 y 35.

— *Ad Paulinam de videndo Deum epistula CXLVII (De videndo Deo)*, M. L. v. 33.

— *De praedestinatione sanctorum*, M. L. v. 44.

— *In Joannis Evang. tractatus (In VI Joann.)*, M. L. v. 35.

— *Epist. ad Bonifacium*, M. L. v. 33.

ALDAMA, I. De, S. I., *Tractatus de Fide*. "Sacrae Theologiae Summa", V. III. BAC. Madrid, 1950.

ARISTÓTELES, *De Anima*, I, II, III; *Metaph.*, II, IV, V, VII, VIII, XII; *Ethic.*, II, III, VI; *Physic.*, VII; *Elench.*, I; *Peri-Herm.*, II; *Post-Analyt. (Poste.)*, II. Ed. Firmin-Didot. París, 1927. Las citas de Deza dependen de santo Tomás.

AUREOLO, *Petrus Aureolus super libros Sententiarum Commentaria*, A. Zanetti. Roma, 1605. Bibliot. Univ. Barna.

BROGLIE, G. de, S. I. *Tractatus de virtute fidei*. Apuntes en multicopista.
— *Pour une théorie rationelle de l'acte de foi*. Ad usum auditorum. Inst. Cath. de Paris.

CANO, Fr. MELCHIORIS CANI. *De Locis Theologicis*. Bassani, 1776. Sed prostant Venetiis.

CAPREOLO, Juan, *Fr. Ioannis Capreoli... in libros Sententiarum amplissimae quaestiones, pro tutela doctrinae sancti Thomae...* Ed. Pában-Pègues. Tours. 1900. A. Cattier.
— *F. Ioannis Capreoli... in libros sententiarum amplissimae quaestiones, pro tutela doctrinae Sti. Thomae... nuper castigatae et corroboratae...* auctore F. Mathia AQUARIO, Dominicano. Venetiis-Haeres H. SCOTI, 1588-89 (Bib. Un. Barc.).

CAYETANO, Tomás de Vio. *Comentarios de la* "Edición Leonina" *de las obras de Sto. Tomás*. Roma, 1889.

DEZA, Diego de, Véase pág. 38 y siguientes del texto.

DURANDO, *Commentarii Durandi in sententias theolog. Petri Lombardi...* Lugduni, 1569. (Bib. Un. Barc.)

DURANDO, *In sententias theolog. Petri Lombardi commentariorum libri quator*. Ed. Viduae et haeredum Ioannis STELSIJ, Amberes, 1566. (Bib. Colleg. S. F. de Borgia. San Cugat-Barcelona).

ELIZALDE, Miguel, *Forma verae religionis quaerendae et inveniendae*. Nápoles, 1662.

ESCOTO, *Fr. Ioan. Duns Scoti, O. M., quaestiones tertii voluminis scripti Oxoniensis super sententias a K. P. Salvatore Bartolucio redditatae*, Venetiis, apud haeredes Melch. Sellae, 1580 (Bibl. Univ. Barcelona).
— *Ioan Duns Scoti, doctoris subtilis, O. M., opera omnia*, t. XV. Parisiis, apud Ludv. Vives, 1894.

GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*. Romae, 1950.

GREDT, J., O. S. B., *Elementa philosophiae aristotelicothomistae*. Ed. Herder. Friburgi Brisg.-Barcinone, 1953.

KANT, *Critique de la raison pure*. Trad. J. Barni. Ed. Flammarion. Paris.

KARL-ADAM. *Der Christus des Glaubens*. Düsseldorf, 1956.

LERCHER, L., S. I., *Institutiones theologiae dogmaticae*. Vol. IV. Oeniponte, 1934.

PEDRO LOMBARDO, *Petri Lombardi... sententiarum libri quatuor*, Migne, París, 1846.

STOLZ, A., *Introductio in Sacram Theologiam*. Freiburg, 1941.

SUÁREZ, Francisco, Ed. Vivès, Paris.

TOMÁS, SANTO. Hemos empleado principalmente las siguientes ediciones:
— Sti. Thomae Aquin. Doct. Ang. *opera omnia iussu impensaque Leonis XIII, P. M. edita*. - Romae, 1889.
— Sti. Thomae Aquin. *opera omnia*, Parmae, 1852.
— *Opera*: Venetiis, 1747.
— íd. *Summa theologica*. Ed. Marietti, Taurini, 1927.
— íd. *Summa contra gentiles*. Romae apud sedem commisionis leoninae et apud libreriam vaticanam. Desclée et C. - Herder.
— íd. *Quaestiones disputatae*. Volumen I. De Veritate. Marietti - Romae, 1948 (?).

— id. *In duodecim libros metaphis.* Aristotelis expositio. Marietti, Romae, 1950.

— D. Thomae Aquin. Doct. Ang. ... *in* 1^{um}., 2^{um}., 3^{um}. *et* 4^{um}. *sententiarum*... 2 vol. Romae, 1570.

TORQUEMADA, Juan, Ioannis Turris crematae... Cardinalis S. Sixti *Summae de Ecclesia, l. quator.* Salamanticae Andrea a Portonariis, 1560.

VILAJUSANA, S., *Poder de las fuerzas naturales para obtener la credibilidad natural y la fe adquirida, según Suárez.* "Archivo teológico granadino", Volumen XIX, 1956.

VITORIA, Francisco de, *Comentarios a la II - II de Sto. Tomás.* Ed. de P. Beltrán de Heredia. Vol. I, 1932.

II. — OBRAS HISTORICO-DOCTRINALES

AGUIRRE, Card., *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae et novi orbis.* Concilio Provincial Hispalense. T. V, Romae, 1755.

AUBERT, R., *Le charactère raisonable de l'acte de foi d'aprés les théologiens de la fin du XIIIè. siècle.* "Revue d'Histoire Ecclésiastique" 1943.

AUBERT, R., *Le Problème de l'acte de foi. Louvain,* 1945. Id. íd. (deuxième edition).

BAUDIN, E., *Histoire de la philosophie* (Chroniques). "Les rapports de la raison et de la foi du Moyen Age à nos jours". "Rev. des Scien. Relig." T. III, Paris-Strasbourg, 1923.

BELTRÁN DE HEREDIA, Vic., *Accidentada y efímera aparición del nominalismo en Salamanca.* "Ciencia Tomista" 62 (1942).

— *Los manuscritos del Maestro Francisco de Vitoria.* Bibl. de Tomistas españoles. Madrid, Valencia, 1928.

BROGLIE, G. de, S. I., *La vrai notion thomiste des praeambula fidei,* en "Gregorianum" 24 (1953) 341-389.

— *Sur la place du surnaturel dans la philosophie de Sto. Thomas.* En "Recherche de Science Religieuse", T. XV, 1925.

CARRERAS ARTAU, Tomás y Joaquín, *Historia de la Filosofía española. Filosofía cristiana de los s. XII-XV,* T. II. Madrid, 1943.

CARRO, Venancio, O. P., *La Teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América,* T. I. Madrid, 1944.

CHENU, D., *Pro fidei supernaturalitate illustranda.* "Xenia Thomistica" III. 1925.

— *La Psychologie de la foi dans la théologie du XIIIè. siècle.* "Etudes d'histoire litt. et doctr. du XIIIè siècle". Paris-Ottava, 1932.

ENGERT, J., *Psychologie und Erkenntnistheorie des Glaubensaktes bei Th. von Aquin,* en Studien zur Theologischen Erkenntnislehre. Regensburg, 1926.

ENGLHARDT, G., *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in des mittelalterlichen Scholastik von Abaelardstreit (1140) bis zu Philip dem Kanzler (Gest. 1236).* En: "Beiträge zur Geschichte des Philosophies des Mittelalters", XXX. Münster in Westf, 1933.

EHRLE, Franz Kard, *Der Sentenzen Kommentar Peters von Candia...,* en "Franziskanische Studien". Münster in Westf, 1925.

— *Los manuscritos Vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI.* Edic. española por el P. José M. March, en "Estudios eclesiásticos". Madrid, 1930.

— "Sutton", en *Dict. Théol. Cath.*

ESPENBERGER, J. N., *Grund und Gewissheit des übernatürlichen Glaubens in der Hoch und Spätscholastik.* Paderborn, 1915.

GANDILLAC, M. de, *Ockam et la "via moderna"*, en "Histoire de l'Eglise"" Fliche-MARTIN. Vol. XIII. BLOUD et GAY. Paris, 1951.

GARCÍA, Matias. O. P., *Fray Diego de Deza, campeón de la doctrina de Santo Tomás.* "Ciencia tomista", n.° 77, p. 188 s. - 1922.

GARDEIL, A., O. P., *Crédibilité,* en "Dict. The Cath.", Vacant Paris, Vol. VI.

GILSON, E., *La Philosophie au Moyen Age.* Paris, 1944.

GRABMAN, *De quaest. utrum aliquid potest esse simul scitum et creditum,* en "Acta hebd. August. Thom." Roma, 1931.

— *Historia de la teología católica.* Ed. española. Espasa-Calpe. Madrid, 1946.

— *Mittelalterliches Geistesleben.* Band. III. L. OTT. München, 1956.

GUIBERT DE, *Les doublets de saint Thomas,* Beauchesne, Paris, 1926.

HARENT, *Foi,* en "Dict. Theol. Cath.", Vacant-París, Vol. VI.

HOVE, Alois van. *La doctrine du miracle chez saint Thomas.* Paris, 1927.

HUGUENY, *L'evidénce de crédibilité.* "Revue thomiste", 1909. 1910.

JOYCE, G. H.. *La foi qui discerne d'après. S. Thomas.* "Rech. de Scien. Relig." 1916.

JUAN DE VICTORIA, *Prólogo a las "Novarum Defensionum..." de Deza.*

KLEIN, J., *Der Glaube nach der Lehre des Ioh. Duns Skotus.* Münster, 1905.

KLIMKE, Fridericus, S. I. *Institutiones Historiae Philosophiae.* Romae, 1923.

KOCH, J., *Durandus de S. Porciano, O. P., Forchungem zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Iahrhunderts,* en "Beiträge zu Geschichte der Philosophie des Mittelalters" Band XXV, XXVI (55). Münster, 1927.

— *Die Verteidigung der Theologie des hl. Thomas von Aquin durch den Dominicanerorden gegenüber Durandus de S. Porciano,* O. P. "Xenia Thomistica", Vol. III. Roma, 1925.

LANDGRAF, A. M., *Dogmageschichte des Frühscholastik.* Band I. cap. V: "Die unterscheidung zwischen natürlichen und gnadenhaften Tugenden". Regensburg, 1952.

LANG, A., *Die Wege des Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Iahrhunderts,* en "Beiträge zu Geschichte der... Münster, 1930.

LANG, HUGO, O. S. B., *Die lehre des Hl. Thomas von Aquin von der Gewissheit des übernatürlichen Glaubens.* Augsburg, 1929.

LOTTIN. *Les premières définitions et clasifications des vertus au Moyen Age* "Rev. Sch. Phil. et Theol." 1929.

MORI ELÍAS, Giuseppe. *Il motivo della fede de Gaetano a Suárez.* Analecta Gregoriana, v. IX, series fac. theologiae n.° 25. Roma, 1953.

NAVAJAS. Francisco de. *Doctrina de gratia apud Didacum Deza,* Tesis en la Pont. Univ. Gregoriana 2451/55.

PÉREZ GOYENA, A., *El cuarto centenario de la muerte del Maestro Fray Diego de Deza.* "Razón y Fe" 67 (1923).

RAINALDUS MONSAUREUS, *Presentación de las "Novarum Defensionum..." de Deza.*
ROUET DE JOURNEL, *Enchiridion Patristicum.* Friburgi - Brisgoviae, 1922.
ROUSSELOT, P., *Les yeux de la foi,* en "Rech. de Scien. Relig." Tom. I, 1910.
— *Remarques sur l'histoire de la notion de foi naturelle.* Ibid. Tom. IV, 1913.
— *Reponse à deux attaques.* Ibid. Tom. V, 1914.
— *La vrai pensée de Bautain.* Ibid.
SCHLAGENHAUFEN, F., *Die Glaubens-gewissheit und ihre Begründung in der Neuscholastik.* "Zeitschrift für Katholische Theologie" 52 (1932), 313-374; 539-595.
SIMONIN, *La théologie thomiste de la foi et du developpement du dogme.* "Rev. Thomiste": XVIII (1933) 537-556.
STEGMULLER, F., *Gratia sanans zum Schiksal der Augustinismus in der Salmantizenserschule.* (Separata) pág. 405 ss.
— *Francisco de Vitoria y la doctrina de la Gracia en la escuela salmantina.* Serie II, vol. X. Bibliot. Balmes, 1934.
STOLZ, Anselm, *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin.* Roma, 1933.
TEETAERT, Am., *Pierre Auriol.* "Dict. Théol. Cath.", vol. 24.
URDANOZ, P. T., *La teología del acto sobrenatural en la escuela de Salamanca.* "Ciencia Tomista", 62-63 (1942).
VIGNAUX, P., *Nominalisme,* en "Dict. Théol. Cath.", vol. 11.
WULF, M. de, *Introduction a la Philosophie Néo-Scholastique.* Louvain, 1904.
— *Histoire de la Philosophie Médieval.* 5.ª edic. París, 1925. 6.ª ed. 1956.
XIBERTA, B. M., O. C., *De scriptoribus scholasticis s. XIV ex ordine Carmelitarum.* Louvain, 1931.

III. — OBRAS HISTORICAS

ALCOCER MARTÍNEZ, M., *Fray Diego de Deza, estudio biográfico y crítico.* Valladolid, 1923.
— *Fray Diego de Deza y su intervención en el descubrimiento de América.* Valladolid, 1927.
ALTAMURA, Fr. Ambrosio de, *Bibliothecae Dominicanae,* Romae, 1677.
ANDRÉS M., MELQUIADES, *Las facultades de teología españolas hasta 1575.* "Anthol. annua", Iglesia nacional española, Roma, 1954.
ANTONIO, Nicolás, *Bibliotheca Hispana Nova sive hispanorum scriptorum...* T. I. Matriti, 1783-1788 apud J. de Ibarra.
ARCHIVO SIMANCAS, *Catálogo.*
BATAILLON, M., *Erasmo y España.* Ed. esp. Vol. I. México-Buenos Aires, 1950.
BALLESTEROS BERETTA, Antonio, *Historia de América.* T. IV, V. Edic. Salvat. Barcelona - Buenos Aires, 1945.
BELTRÁN DE HEREDIA, Vic., *Biblioteca de Teólogos españoles. Francisco de Vitoria, O. P. Comentarios a la II, II, de Sto. Tomás.* Salamanca, 1932.
— *Melchor Cano en la Universidad de Salamanca,* en "Ciencia Tomista". LXVIII (1933) 181.

— *Domingo Báñez*. Comentarios inéditos a la tercera parte de santo Tomás. *Introducción*. Salamanca, 1951.
— *Nebrija y los teólogos de san Esteban de principios del s.* XVI. "La ciencia Tomista" (1941) 61.
— *La Teología de nuestro siglo de oro*. A. S. T. (1941) 14.
BERNÁLDEZ, Andrés, *Historia de los Reyes Católicos. Don Fernando y Dña. Isabel*. Crónica del s. XV. Sevilla, 1870.
BLÁZQUEZ HERNÁNDEZ, Joaquín, *El Tostado alumno graduado y profesor en la Universidad de Salamanca*. Instituto "Francisco Suárez", Madrid, 1956.
CASAS, Fr. Bartolomé de las, *Historia de las Indias*. T. I. Madrid, 1927.
COPINGER SUPPLEMENT TO HAIN'S. *Repertorium Bibliographicum*. Parte II. vol. I, n.° 1953. GÖRLICH, Milano.
COTARELO Y VALEDOR, Armando. *Fray Diego de Deza, ensayo biográfico*. Madrid, 1905.
CRUZ, Fr. Juan de la, *Crónica de la Orden de predicadores*. Madrid, 1597.
CHEVALIER, V., *Repertoire des sources historiques du Moyen Age*. Vol. I. París, 1905.
ESPERABE ARTEAGA, Enrique, *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca*. V. I. *La Universidad de Salamanca y los Reyes*. V. II. *La U. de Salamanca, Maestros y alumnos más distinguidos*. Salamanca, 1914-1917.
EUBEL, C., *Hierarchia catholica M. E.* Monasterii, 1913.
FERNÁNDEZ, Fr. Alfonso, *Concertatio praedicatoria pro Ecclesia catholica contra haereticos*. Salamanticae, 1618.
FERNÁNDEZ NAVARRETE, Martín. *Colección de viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del s.* XV. 5 vol. Madrid, 1824-1837.
FERNÁNDEZ NAVARRETE, Martín, *Viajes de Colón*. Ed. Calpe, Madrid, 1934.
FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonz., *Extracto manuscrito de la vida del P. Deza*.
— *Libro de cámara del príncipe D. Juan*, Madrid, 1870.
FRABRICIUS, *Bibliotheca latina mediae et infimae latinatis*, Padua 1754.
FUENTE, Vicente de la, *Historia de las Universidades, Colegios y demás establecimientos de enseñanza en España*. Madrid, 1884-1889.
GAMS, Pius B., *Series episcoporum ecclesiae catholicae*. Ratisbonae, 1873.
GÓNGORA, Diego-Ignacio de, *Historia del Colegio Mayor de Sto. Tomás de Sevilla*, Ed. Rasco. Sevlla, 1890.
— *Vida de Fr. Diego de Deza, arzobispo de Sevilla y fundador del Colegio de Sto. Tomás de Aquino en la misma ciudad*. Manuscr. s. XVI, pergam. Bibliot. Colombina de Sevilla. S: 84/1/22 (1).
HURTER, *Nomenclator Theologiae Catholicae*. Oeniponte, 1906.
Libro de Claustro (1478-80) y (1503-07). Bibli. Univ. Sal.
LÓPEZ, Fray Juan, *Quarta parte de la historia general de Sto. Domingo y de su orden de predicadores*. Valladolid, 1615.
LLORENTE, Juan Antonio, *Anales de la Inquisición en España*, ed. Ibarra. Madrid, 1812-1813.
LLORCA, *Manual de Historia Eclesiástica*. Ed. Labor. Barcelona, 1942.
MANDONET, *Christophe Colomb et Diego de Deza*, "Année Dominicaine": 32 (1892) 492-495; 33 (1893) 5. 14; 64-74.

— *Les dominicaines de la découverte d'Amérique.* París, Letilleux.

MARINEO SICULO, *Cosas memorables de España,* Alcalá de Henares, 1539.

MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Historiadores de Colón.* Rev. El Centenario, t. II, p. 453; t. III, p. 55.

— *Estudios de crítica literaria.* Madrid, 1912.

— *Estudios de crítica histórica y literaria* (la misma obra). Vol. VII. Santander, 1942.

MORGADO, Alonso, *Prelados Sevillanos,* LXXVII: *Don Fray Diego de Deza.*

OBISPO DE MONOPOLI, *Historia de la orden de Predicadores.*

ORTIZ DE ZÚÑIGA, Diego, *Anales...* Madrid, 1677.

PRIEGO, Marqués de, *Memorial de la ciudad de Córdoba, a la Reina, sobre los excesos cometidos por el inquisidor Mayor D. Diego de Deza, Arzobispo de Sevilla, y por algunos de sus ministros como Diego Rodríguez Lucero y otros.* Archivo Simancas, catál. n.° 2889.

QUETIF-ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum,* T. II, p. 51-52.

REMERAL, Fr. Antonio de, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de nuestro glorioso padre Santo Domingo.* Madrid, 1619.

SALAZAR Y CASTRO, Bibl. Academia de Historia.

SÁNCHEZ MOGUEL, Antonio, *Fray Diego de Deza en el descubrimiento de América.* Ilustración española y americana, 1892, 1816.

SIGÜENZA, Fray José de, *Historia de la Orden de San Jerónimo.* Madrid, 1909.

STEGMÜLLER, F., *Repertorium Commentariorum in sententias P. Lombardi.* F. Schoningh. Würzburg, 1947.

TEJADA Y RAMIRO, Juan, *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia Española.* Tomo V. Madrid, 1855.

TOURON, *Homnes illustres de l'ordre de St. Dominque.* T. III, p. 722. Paris, 1746.

VILLAR Y MACIAS, M., *Historia de Salamanca,* Salamanca, 1887.

VILLOSLADA, R. G., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria,* O. P. (1507-22). "Anal. Greg." Vol. XIV. Romae, 1938.

XIMENO JURADO, Martín de, *Noticia de algunos santos y Obispos de Jaén, entre otros Fray Diego de Deza.* Manusc. Bibl. Colombina. Sevilla. S. 83/3/14.

YBOT LEÓN, Antonio, *Historia de América. La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de las Indias.* Vol. I, p. 34-38. Barcelona, Madrid... 1954.

ZÚÑIGA, Ortiz de, *Anales de Sevilla,* T. III. Sevilla, 1748.

INDICE ONOMASTICO

1. Los nombres de lugares van en cursiva.
2. No figuran en este índice los nombres propios que se encuentran en los textos de Deza, especialmente en el Apéndice, I.

C

CH

D

E

Q

R

S

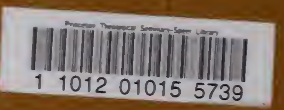
T

INDICE ANALITICO

Este índice se refiere únicamente al contenido del estudio, no se incluyen en el mismo los textos de Deza.

DATE DUE

[redacted]			
GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.


Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01015 5739